sans phrase

Zeitschrift für Ideologiekritik
Heft 3, Herbst 2013

Tjark Kunstreich / Joel Naber: Zum Aufstand der zweiten Natur gegen die *mariage pour tous*
Manfred Dahlmann: Wissenschaftslogik und Politik bei Hermann Broch
Florian Ruttner: Autoritärer Charakter und bürgerliche Subjektivität bei Broch und Sansal
Philipp Lenhard: Liebe als Einspruch. Nadeem Aslams Porträts islamischer Gesellschaften
Niklaas Machunsky: Zeit und Ort der Gesellschaftskritik. Umschlag der Utopie in Dystopie
Dirk Braunstein: Der Jude fast als Bürger in Shakespeares *The Merchant of Venice*
Esther Marian: Zur Kritik des Marxismus. Manès Sperbers *Analyse der Tyrannis*
Renate Göllner: Wer wählt die Neurose? (Teil II)
Till Gathmann: Der Fall Beuys. Analer Charakter und Werkkrise: Bundesrepublik Deutschland
Gerhard Scheit: Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod (Teil II)
Manfred Dahlmann: Das Geld und seine Wissenschaft

Stephan Grigat: Frühling für Iran-Appeaser
Florian Markl: Über die Selbstdemontage des Hegemons in der Syrien-Frage
Andreas Benl: Lamento und Djihad. Über den neuen Verrat der Intellektuellen
Alex Gruber: Zur neokonservativen und zur postmodernen Spinozalektüre
Gerhard Scheit: Die Misere von Herzinger & Posener
Christian Thalmaier: „Adorno denkt anders". Kritik und Autorität
Eingeschlossen in der heiligen Stephanskrone: Aus einem Interview mit Karl Pfeifer
Georg Lukács und die Frage der Vermittlung: Interview mit Ágnes Heller
Ágnes Heller: Die Unlösbarkeit der „Judenfrage"

Tjark Kunstreich / Joel Naber	Die Aufgabe der Emanzipation. Zum Aufstand der zweiten Natur gegen die *mariage pour tous*	3
Manfred Dahlmann	„Der Mensch ist antinomisch geschaffen." Wissenschaftslogik und Politik bei Hermann Broch	24
Florian Ruttner	Schlafwandler und gebrochener Zombie. Autoritärer Charakter und bürgerliche Subjektivität bei Hermann Broch und Boualem Sansal	26
Philipp Lenhard	Liebe als Einspruch. Nadeem Aslams Porträts islamischer Gesellschaften	43
Niklaas Machunsky	Zeit und Ort der Gesellschaftskritik. Über den Umschlag der Utopie in Dystopie	52
Dirk Braunstein	Recht hat Shylock. Der Jude fast als Bürger in Shakespeares *The Merchant of Venice*	73
Esther Marian	Zur Kritik des Marxismus. Manès Sperbers *Analyse der Tyrannis*	89
Renate Göllner	Wer wählt die Neurose? Wiederkehr der Psychoanalyse in der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres (Teil II)	106
Till Gathmann	Der Fall Beuys. Analer Charakter und Werkkrise: Bundesrepublik Deutschland	119
Gerhard Scheit	Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod (Teil II)	142
Manfred Dahlmann	Das Geld und seine Wissenschaft	169

Parataxis

Stephan Grigat	Frühling für Iran-Appeaser. Der westliche Wille zum Verhandeln mit Hassan Rohani und die Restabilisierung des iranischen Regimes	197
Florian Markl	Fürchtet Gott, aber nicht mehr die USA. Über die Selbstdemontage des Hegemons in der Syrien-Frage	212
Andreas Benl	Lamento und Djihad. Über den neuen Verrat der Intellektuellen	218
Alex Gruber	Platonismus vs. Gegensouverän. Zur neokonservativen und zur postmodernen Spinozalektüre	226
Gerhard Scheit	Die Misere von Herzinger & Posener: proisraelische Staatsräson, antiisraelische EU-Politik	232
Christian Thalmaier	„Adorno denkt anders". Kritik und Autorität	236
Interview	Eingeschlossen in der heiligen Stephanskrone. Aus einem Interview mit Karl Pfeifer über die ungarische Situation	246
Interview	Vom alten zum neuen Ungarn oder: Georg Lukács und die Frage der Vermittlung – Ein Interview mit Ágnes Heller	248
Ágnes Heller	Die Unlösbarkeit der „Judenfrage"	254

Tjark Kunstreich / Joel Naber

Die Aufgabe der Emanzipation

Zum Aufstand der zweiten Natur gegen die *mariage pour tous*

Sure, why can't they get married? They should suffer like the rest of us do.
Dolly Parton

Nach dem Beginn der Al-Aqsa-Intifada im Herbst 2000 häuften sich nicht nur die antisemitischen Attacken weltweit, sondern auch die Angriffe auf Homosexuelle und ihre Treffpunkte. Was zu diesem Zeitpunkt, und verstärkt nach den Anschlägen von 9/11 – auch von uns – als Symptom der Islamisierung interpretiert wurde: unbewusst als Reaktionsbildung auf die Zwangshomosexualität moslemischer *communities* und bewusst als Element des antiwestlichen Ressentiments, ist heute ubiquitär. Dass dabei in Europa der Hass auf den in den USA verkörperten Westen, dessen politisches Programm man sich nach 1945 nur widerwillig und oberflächlich aneignete, die Klammer zum islamischen Homosexuellenhass darstellt, ist das eine – die subjektiven und zumeist unbewussten Voraussetzungen jedoch sind andere: Weder kann die der Geschlechterapartheid geschuldete Zwangshomosexualität noch die Enge des Familienclans als Erklärung ausreichen, warum hunderte junge französische Männer nach dem Vorbild von Femen mit nacktem Oberkörper das Ende der Demokratie betrauerten, nachdem die beiden Kammern des Parlaments die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare beschlossen hatten. Wohnt dem islamischen Homosexuellenhass noch ein Moment des Exorzismus inne, was sich unter anderem darin ausdrückt, dass in der Scharia beide Partner des gleichgeschlechtlichen Verkehrs bestraft werden, so wie auch das weibliche Opfer einer Vergewaltigung unter Anklage gestellt wird – beides geschieht, weil die Sünde und nicht die Tat geahndet werden soll, um die Reinheit der Umma wiederherzustellen –, scheint sich der in Europa und in den USA um sich greifende Hass auf den ersten Blick nicht so sehr auf die homosexuelle Tatsache selbst, sondern auf die Emanzipation der Homosexuellen zu beziehen, mithin auf ihre Bemühungen, nicht mehr länger eine Minderheit zu sein. Dennoch dürfen die Ähnlichkeiten zwischen dem säkularen und dem religiösen Homosexuellenhass nicht unterschlagen werden: Beiden ist die Auffassung gemein, dass es sich bei der

Homosexualität um eine Lebensweise im Sinne einer schlechten Gewohnheit handelt, die von den Homosexuellen wieder abgelegt werden kann wie andere sich das Rauchen abgewöhnen können. Homosexualität ist dem Ressentiment vor allem die Handlung, nicht die sexuelle Orientierung. Alle Therapien, die sich der Heilung der Homosexualität verschrieben haben, gehen davon aus, dass es sich um eine erlernte Verhaltensweise handelt, die zum Teil sozialisationsbedingt, zum Teil aus Charakterschwäche, behandelbar ist, wenn die Homosexuellen nur echte männliche bzw. weibliche Verhaltensweisen wieder erlernen. Diese „korrigierenden Therapien", die oftmals von evangelikalen Gruppierungen angeboten werden, haben einen wesentlichen Anteil an der Modernisierung des Homosexuellenhasses, ob mit oder ohne religiöse Offenbarung, denn sie stellen das Motiv der Wahl in den Mittelpunkt. Nicht umsonst ist der Schlachtruf queerer Jugendlicher in den USA „Born this way!", nach einem Song von Lady Gaga:[1] es ist weniger ein Bekenntnis zum Schwulen-Gen als die Verweigerung der Nötigung zum Bekenntnis. Weil Homosexualität unnatürlich ist, so ihre Gegner, ist ihr Ausleben geradezu anti-natürlich, was zugleich aber auch heißt, dass es eine Rückkehr zur Natur gibt, zur heterosexuellen selbstverständlich. Diese implizite Gegenüberstellung von Natur und Anti-Natur speist vor allem das säkulare Ressentiment – das religiöse hat den Nachteil, dass alles auf Erden in irgendeiner Form wenn schon nicht gottgewollt, so doch gottgemacht sein muss, worauf sich Lady Gaga in ihrem Lied bezieht: „'Cause God makes no mistakes." Deswegen kennt die katholische Kirche den Unterschied zwischen dem homosexuellen Begehren und seiner Realisierung, wobei in der neueren Fassung des Katechismus nicht mehr von einer „Veranlagung", die nicht selbst gewählt ist, sondern von einer „Verfaßtheit" die Rede ist, wobei nach wie vor die ursprüngliche Version verbreiteter ist.[2] Im Islam hingegen ist der Mensch eins mit dem, was er tut, keine Transzendenz kann die Sünde aufheben, die immer zugleich eine Sünde wider die Umma ist, also gegen die Menschen. Insofern passt die Formulierung von der Verfasstheit auch gut zur Zusammenarbeit des Vatikans mit der Konferenz islamischer Staaten, wenn es in der UNO darum geht, mittels kulturalistischer Argumente zu verhindern, dass die allgemeinen Menschenrechte auch

1 http://www.youtube.com/watch?v=XTWoTR2a7JM (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

2 In der deutschen Fassung von 1997 heißt es: „Eine nicht geringe Anzahl von Männern und Frauen *sind homosexuell veranlagt. Sie haben diese Veranlagung nicht selbst gewählt*; für die meisten von ihnen stellt sie eine Prüfung dar. Ihnen ist mit Achtung, Mitleid und Takt zu begegnen. Man hüte sich, sie in irgend einer Weise ungerecht zurückzusetzen. Auch diese Menschen sind berufen, in ihrem Leben den Willen Gottes zu erfüllen und, wenn sie Christen sind, die Schwierigkeiten, die ihnen aus ihrer *Veranlagung* erwachsen können, mit dem Kreuzesopfer des Herrn zu vereinen"; in der Fassung von 2003 dagegen: „Eine nicht geringe Anzahl von Männern und Frauen *haben tiefsitzende homosexuelle Tendenzen. Diese Neigung, die objektiv ungeordnet ist*, stellt für die meisten von ihnen eine Prüfung dar. Ihnen ist mit Achtung, Mitleid und Takt zu begegnen. Man hüte sich, sie in irgend einer Weise ungerecht zurückzusetzen. Auch diese Menschen sind berufen, in ihrem Leben den Willen Gottes zu erfüllen und, wenn sie Christen sind, die Schwierigkeiten, die ihnen aus ihrer *Verfaßtheit* erwachsen können, mit dem Kreuzesopfer des Herrn zu vereinen." Zit. n.: http://de.wikipedia.org/wiki/Homosexualität_und_römisch-katholische_Kirche (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

für Homosexuelle in Geltung gebracht werden – ein fundamentaler Rückschritt. Die Betonung von Verfasstheit vs. Veranlagung korrespondiert nicht zuletzt mit der *queer theory* und ihrer These, dass Begehren nur im performativen Akt zur Geltung käme – hier kommt das säkulare Ressentiment zu sich selbst: die Grundannahme, Ehe und Familie seien etwas Natürliches, dem die queere Anti-Natur entgegengesetzt ist, gleicht der Grundannahme der Gegner der Homosexuellen-Emanzipation bis auf ihre Voraussetzung, nämlich die scheinbare Kritik der Natur. Indem der Homosexualität ihre sexuell-leibliche, eben triebhaft-objektale Eigenschaft geraubt wird, erfährt das homosexuelle Individuum seine Reduktion auf die gesellschaftliche Anti-Natur, auf jene Funktion, die es für das Ressentiment hat. Die homosexuelle Subkultur, die die gesellschaftliche Vermittlung der Ausgrenzungserfahrung und zugleich jenes untilgbaren Restes von gleichgeschlechtlicher Triebhaftigkeit darstellt, wird so zum einzigen Inhalt und zum verteidigenswerten Reservat des anderen Begehrens – so sehen es jedenfalls die gemäßigten Gegner der *mariage pour tous*, die den Homosexuellen vorwerfen, ihre sexuelle Freiheit zugunsten des Gefängnisses der Ehe aufzugeben.

Mit rosa Tütüs, Regenbogenfahnen mit Mutter-Vater-Zwei-Kinder-Emblem und anderen, der schwulen Subkultur abgeschauten Attributen gelang es der französischen Bewegung gegen die *mariage pour tous* im Winter 2012/13, den Eindruck zu vermitteln, hier gingen nicht religiöse Rechte gegen Homosexuelle auf die Straße, sondern aufgeklärte, tolerante *citoyens* für das Privileg der heterosexuellen Familie – oder vielmehr für den Schutz dessen, was wahrhaft menschlich ist, gegen die moderne, aus Amerika kommende Austreibung der Natur aus der Familie. Dieser Eindruck war Frigide Barjot zu verdanken, einer in Frankreich mäßig populären Komikerin. Frigide Barjot, die im wirklichen Leben Virginie Tellenne heißt, ist mit ihrer Inszenierung der Bewegung *Manif pour tous* (etwa: Demo für alle) erfolgreich gewesen, weil sie die Gegnerschaft zur sogenannten Homo-Ehe aus der rechten, katholischen Ecke in die Mitte der Gesellschaft zu überführen vermochte – oder sich zumindest nach allen Kräften darum bemüht hat. Damit hatten die französischen Strategen aus der erfolglosen Bewegung gegen die Gleichstellung homosexueller Partnerschaften in Spanien 2005 gelernt: Mit dem alten Ressentiment gegen die Schwulen ließ sich selbst dort, wo die katholische Kirche großen politischen Einfluss besitzt, kein Blumentopf mehr gewinnen. Auf dem Höhepunkt der Bewegung im Frühjahr 2013 ließ die große Zustimmung zur *mariage pour tous*, die zuvor bei 70 Prozent lag, in den Umfragen nach. Der Kurs der Mäßigung, der um jeden Preis den Eindruck vermeiden musste und wollte, man selbst sei homophob, war auch insofern erfolgreich, als er rhetorische Figuren und Argumente auf neue Weise miteinander verband und die Frage der rechtlichen Gleichstellung vollkommen in den Hintergrund treten ließ: Die *mariage pour tous* schaffe ein Sonderrecht; sie sei ein Angriff auf die Familie, die allein Kinder großziehen könne, ein Angriff aber auch

auf die Schwulen, die ihres Andersseins beraubt würden; nicht zuletzt würde sie das Gefüge der Abstammung (französisch: *filiation*) völlig durcheinander bringen und damit Identitätsprobleme auslösen. Zudem könnten gleichgeschlechtliche Paare doch durchaus einen PACS schließen, jenen zivilrechtlichen Solidaritätsvertrag, der seit 1999 in Frankreich existiert, der von der Ehe kaum noch zu unterscheiden sei.[3] Vor allem aber wollte man den Eindruck vermeiden, die *Manif pour tous* sei einfach nur ein weiteres Projekt der antilaizistischen Rechten. In Frankreich werden die Gegner der Trennung von Staat und Religion Integristen genannt, und diese integristische – das heißt antirepublikanische – Rechte, die unter Chirac an Einfluss gewinnen konnte, nachdem dieser Le Pen 2002 geschlagen hatte, aber auf die extreme Rechte nicht verzichten wollte, ist mit ihren Verbindungen sowohl in die konservative Kulturszene Frankreichs als auch zu neofaschistischen Gruppierungen der politische Kern der Bewegung gegen die *mariage pour tous*. Was ihnen nach eigenen Aussagen im vergangenen Jahr gelang, war ein „Mai 68 der Rechten": so sagte es Guillaume Peltier, Vizepräsident der gaullistischen UMP von Chirac und Sarkozy in einem Interview mit dem neokonservativen Magazin *Le Causeur* (deutsch: Der Plauderer). Peltiers politische Biographie ist ein pars pro toto dieser neuesten Rechten: 1998 begann er als Aktivist des *Front national de la jeunesse*, der Jugendorganisation des Front National, um sich in den 2000er Jahren dem *Mouvement pour la France* des Nationalisten Philippe de Villiers anzuschließen. Heute ist er Anführer der *Droite forte*, der Sarkozy-Fraktion der UMP. *Le Causeur* erschien im Sommer 2013 mit dem Titel *Cathos contre Bobos*. Mit Bobos ist in diesem Fall die urbane Bevölkerung gemeint, die der Emanzipation der Frauen und der Homosexuellen zugeneigt ist; die Cathos sind die Traditionalisten, die zwar nichts gegen die Berufstätigkeit von Frauen und das Lebensrecht von Homosexuellen haben, die aber Werte – *les valeurs!* – einfordern: Ideen, die mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit wenig zu tun haben, aber dem Wunsch entsprechen, diese Wirklichkeit aus einer Natur der Dinge zu erklären. Der Sinn der *Manif pour tous* ist also, nach Deutschland übertragen, eine Leitkultur-Debatte mit Gentrifizierungselementen, in der sich der provinzielle Mittelstand gegenüber dem dekadenten Paris als Opfer darstellt, über dessen Interessen die Bobos in ihrer neoliberalen Kaltschnäuzigkeit und politischen Korrektheit hinweggehen. Die *mariage pour tous* wird als Bevorteilung einer Minderheit empfunden, während die Mehrheit den sozialen Abstieg fürchtet. Dieses weitverbreitete Ressentiment gegen die Schwulen, sie seien die Speerspitze der verschärften Konkurrenz, die die Werte, welche die Gemeinschaft so gerade noch zusammenhalten, auch noch abschaffen wollen, ist das Ticket des heutigen Homosexuellenhasses, der vom einfachen „Ich habe nichts gegen Schwule, aber ..." über das Gesetz gegen homosexuelle Propaganda in Russland bis hin zu Mord und Totschlag

3 Der PACS wird zu 95 Prozent von heterosexuellen Paaren genutzt, steht aber allen offen, und ist in Frankreich immer beliebter, weil er die Vorteile einer Ehe bietet, aber sehr viel einfacher zu schließen und auch wieder zu lösen ist als eine solche.

in afrikanischen und islamisch dominierten Ländern reicht. Die Wirklichkeit sieht freilich so aus, dass Homosexuelle in die städtischen Zentren flüchten, weil woanders ein auskömmliches Leben nicht zu haben ist; dass sie keine Bindungen an Land und Leute haben, ist der Verfolgung geschuldet; und wird ihnen noch geneidet.

Doch zurück zu Barjot und ihrer Inszenierung einer Massenbewegung. Ein ehemaliger Freund Barjots, der sich als homosexueller Katholik bezeichnet, hat sie in einer Abrechnung mit ihr als „trojanisches Pferd der extremen Rechten" bezeichnet.[4] Nicht wenige homosexuelle Freunde Barjots haben sich, im wirklichen Leben und auf *Facebook*, von ihr entfreundet. Ihnen ist die Enttäuschung anzumerken: Immerhin hat Barjot fröhlich mit ihnen in der Pariser Subkultur gefeiert, war eine dieser besten Freundinnen schwuler Männer. Der *nom de guerre* Frigide Barjot, die Verballhornung von Brigitte Bardot, erinnert an die Namen, die Tunten sich geben. Die Mitglieder der Gruppe um Barjot und ihren Mann, der sich Basile de Koch nennt und Bruno Tellenne heißt, tragen alle solch humorvolle Namen. Die Ende der 1970er Jahre gegründete Gruppe *Jalons*, die sich als kulturelle Aktionsgruppe bezeichnet, praktizierte bislang überwiegend einen harmlosen Humor der Verballhornung von Namen und Bezeichnungen. Zu ihrem Werk gehören unter anderem satirische Ausgaben etablierter Magazine und Zeitungen – aus *Le Figaro* wird *Le Figagaro*, aus *Le Monde* wird *Le Monstre* usw. Später reüssierte Bruno Tellenne darüber hinaus jedoch auch als Mitarbeiter von Jacques Chiracs Innenminister Charles Pasqua, dessen Reden er zusammen mit seiner Frau redigierte, wie auch als Boulevard-Journalist und Chronist des Pariser Nachtlebens. Frigide Barjot hatte nach eigenen Angaben 2005 ein Erweckungserlebnis in Lourdes, was sie nicht davon abhielt, 2006 das Video *Fais-moi l'amour avec deux doigts* (Mach mir Liebe mit zwei Fingern) zu veröffentlichen,[5] in dem sie Brigitte Bardot veräppelte und das als Satire auch in Schwulenkreisen einige Anerkennung erhielt. Ihr Neokatholizismus äußerte sich 2009, als sie die *Facebook*-Kampagne *Touche pas à mon pape* (Rühr meinen Papst nicht an) inszenierte – als dieser in der Öffentlichkeit wegen der Wiederaufnahme der Piusbrüder in die Kirche mit großem Widerstand auch von katholischer Seite konfrontiert war. Diese Verteidigung von Holocaustleugnern war sehr erfolgreich, nicht nur wegen des Inhalts, sondern weil sie sich der sozialen Medien bediente. Dennoch konnte sie sich mit ihrer Bewegung als pluralistisch positionieren, wie eine Reportage über das Führungstrio der *Manif pour tous* in *Le Figaro* zeigt: „Ihr Profil ist, gelinde gesagt, unerwartet. Xavier Bongibault ist Homosexueller und Atheist. Laurence Tcheng ist eine seit jeher engagierte Linke. Frigide Barjot schließlich, die berühmteste des Trios, ist eine präsente Figur des Pariser Nachtlebens, die seit ihrem katholischen Coming Out

4 Er veröffentlichte seine Abrechnung unter http://adieufrigidebarjot.blogspot.co.at (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

5 http://www.youtube.com/watch?v=gJlSTHOX4WU (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

im Jahr 2009 keine Gelegenheit versäumt, ihren Glauben an ihre Ideen zu heften. Wir sind meilenweit entfernt von den Karikaturen, die die Medien gerne aus den Gegnern der Schwulen-Ehe machen würden, die man schnell mal als reaktionäre und homophobe Integristen hinstellt, um ihren Kampf für die traditionelle Familie als altbacken darzustellen. Das wollen sich Frigide Barjot, Laurence Tcheng und Xavier Bongibault auf keinen Fall gefallen lassen."[6] Die Faszination des konservativen Blatts für die drei Führungsfiguren beruht auf der Hoffnung auf eine Modernisierung, selbst der Ort besitzt Symbolkraft: „Wir haben sie in Paris getroffen, in einer Schwulenbar des Marais, doch müssen bald von dort aufbrechen, aufgrund des Protests zweier Gäste, die unter der blonden Wuschelfrisur und der rosafarbenen Daunenjacke der ausgeflippten Komikerin die nunmehr gut bekannten Züge von Frigide Barjot erkannt haben. Sie drohen damit, Act Up zu rufen, um uns mit Gewalt zu vertreiben. Das ist genau die Art von intellektuellem Terrorismus, von dem uns Xavier Bongibault gerade eben berichtet hat: ‚Wir werden von einer Minderheit sektiererischer Aktivisten, die die große Mehrheit der Homosexuellen zum Schweigen zwingt, als Geiseln genommen. Das führt dazu, dass es unmöglich wird, sich gegen die Heirat und die Adoption auszusprechen, ohne von den Militanten der LGBT und von Act Up als Reaktionäre oder sogar als homophob dargestellt zu werden. Was in meinem Fall ja zumindest paradox ist!' Der junge Mann lächelt fein, doch dann findet er zu seinem Ernst zurück."[7] Eine beinahe komische Volte, die an das Bild eines homosexuellen Paares in einem Provinzcafé erinnert, das von herbeigerufenen Schlägern vertrieben werden soll. Barjots Mitstreiter sind allerdings ihre eigenen Geschöpfe: Xavier Bongibault wurde als Organisator der Gruppe *Plus gay sans mariage* vorgestellt. Nicht nur, dass es Zweifel in der Szene an seiner Homosexualität gibt – Frigides Quotenschwuler gibt sich als Atheist aus, gehört aber seit Jahren zum Kreis ihrer Cathos, er ist Aktivist der UMP und war Mitglied der unterdessen aufgelösten rechten Studentengewerkschaft UNI, deren militantes Gehabe schon in den 1980er Jahren dazu führte, dass sie nicht mehr als antikommunistische Gruppe finanziell aus dem entsprechenden Etat der Vereinigten Staaten unterstützt wurde. Die Schwulen-Gruppe, deren Repräsentant zu sein er vorgibt, existierte nie. Der Versuch, Schwule gegen die Ehe für alle zu mobilisieren ist fehlgeschlagen – und zwar nicht, weil alle Schwulen heiraten wollten oder auch nur für die Ehe für alle wären, sondern weil das Manöver allzu durchsichtig war: Bongibault unterschrieb den Aufruf der rechten Cathos für Sarkozy, den Barjot ins Leben gerufen hatte. Laurence Tcheng, die sich als aktive Linke und Sprecherin der ebenfalls nichtexistenten Gruppe *La gauche pour le mariage republicain* bezeichnet, ist ebenfalls eine Rechte, die sich als Unterstützerin der ka-

6 http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2012/09/21/01016-20120921ARTFIG00568-les-surprenants-opposants-au-mariage-gay.php (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

7 Ebd.

tholischen Pfadfinder bekennt und keineswegs Mitglied der Sozialistischen Partei. Vor allem die Verbindungen von Bongibault und Barjot ins Lager der extremen Rechten machten den harten Kern der Bewegung aus, die ihren integristischen Charakter am Ende nicht mehr verleugnen konnte. Die im Hintergrund wirkenden Personen sind Männer und Frauen mit Kontakten zu faschistischen Organisationen. In der Tat könnte man von einem trojanischen Pferd der extremen Rechten sprechen – wäre da nicht das Phänomen der moralischen Mehrheit, die für ihre Werte auf die Straße geht.

Es ist in der Tat erklärungsbedürftig, warum ein solches, aus der braunen Subkultur der in Frankreich immer noch peinlich verschwiegenen Kinder Vichys hervorgegangenes Bündnis es schaffte, monatelang in Paris und landesweit mehrere hunderttausend Menschen für ihre Sache auf die Straße zu bringen. In einer denkwürdigen Sendung der populären Late-Night-Talkshow *On n'est pas couché* trafen am 25. April 2013 prominente Gegner wie Befürworter der *mariage pour tous* aufeinander. Als Stargast war Frigide Barjot geladen. Der Moderator Laurent Ruquier präsentierte deren neu erschienenes Pamphlet *Touche pas à mon sexe! - Contre le ‚mariage' gay*. „Rühr mein Geschlecht nicht an" spielt ebenso wie *Touche pas à mon pape* mit *Touche pas à mon pote* (Rühr meinen Kumpel nicht an), dem Gründungsslogan des französischen Antirassismus der 1980er Jahre, der seitdem aufgrund seiner Popularität und seiner Verankerung im Diskurs der republikanischen Linksliberalen von den verschiedensten Gruppen adaptiert und abgewandelt worden ist. Zuletzt machte ein pseudo-feministisches Bündnis von Islamistinnen mit dem Slogan *Touche pas à mon foulard* (Rühr mein Kopftuch nicht an) von sich reden. Barjot greift nicht von ungefähr auf diese Anspielung zurück, um ihrem Anliegen einen jugendlich-hippen Anstrich zu geben und es damit in der gesellschaftlichen Mitte akzeptabel zu machen. Sie bemüht sich, ihren Bruch mit der schwulen Subkultur, in der sie sich als *égérie*, als „Muse und Ratgeberin" lange aufgehalten hat, zu übertünchen, indem sie hervorhebt, dass es ihr keineswegs um die Ausgrenzung von Homosexuellen aus der Gesellschaft geht, sie sei ja auch schließlich eine Befürworterin des PACS gewesen. Doch der Moderator zitiert dann aus ihrem Buch Passagen, die sich ganz anders anhören: Barjot zitiert darin zustimmend den Katholiken Philippe Arino, der von sich selbst sagt, er verzichte für seinen Glauben auf die Verwirklichung seines homosexuellen Begehrens: „Die Natur der Homosexualität selbst und ihre tieferen Ursachen reichen aus meiner Sicht aus, um die Unvereinbarkeit der Homosexualität mit der Ehe zu begreifen: Der Homosexuelle ist oft eine verletzte Person mit einer unreifen Sexualität, die sich bei ihm in eine bulimische Sexualität mit einer quasi wesensimmanenten Untreue verwandelt."[8] Dass Barjot einen Homosexuellen zitiert, um ihre eigenen Ansichten zu

8 Dieses und die folgenden Zitate sind der Aufzeichnung der Talkshow entnommen: http://www.you tube.com/watch?v=W7zWtc12SZE (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

legitimieren, ist nicht weiter kommentierenswert – es ist dieselbe Prozedur, die man von den Feinden Israels kennt, die ihren Hass mit Plädoyers jüdischer Autoren belegen. Interessanter ist, dass Barjot mit diesem Zitat nicht allein die schwulen Männer denunzieren will, sondern zugleich auch ihr Ideal einer schwulen Subkultur formuliert, in der sie sich jahrelang als Touristin und *fag-hag* aufgehalten hat. So wie Arino die Schwulen charakterisiert, so sollen sie für Barjot auch bleiben – was sie eigentlich empört, ist, dass es Homosexuelle gibt, die das Reservat verlassen wollen, und dafür sogar bereit sind, sich solch bürgerliche Tugenden wie Treue, Verantwortung und Monogamie zu eigen zu machen. Es ist der Anspruch der Homosexuellen, Frauen und Männer, das Reservat zu verlassen und die rechtliche Gleichstellung zu fordern, der ihre Wut gegen diese neuen Emporkömmlinge hervorruft, und dem sie mit der Selbstverständlichkeit derjenigen entgegentritt, die sich als die rechtmäßigen Erben dieser bürgerlichen Rechte empfinden, die ja nie wirklich für alle gedacht waren.

Was die Gegner der Ehe für alle als zentrales Argument anführen, ist die durch die Ehe gegebene Möglichkeit auch für homosexuelle Paare, Kinder zu adoptieren, und darüber hinaus eben auch wie heterosexuelle Paare auf die medizinischen und rechtlichen Möglichkeiten der künstlichen Befruchtung, der Samenspende usw. zurückzugreifen. Was bei den betroffenen heterosexuellen Paaren jedoch nur noch wenig Protest hervorruft, wird bei den Homosexuellen zum Skandal und zum Generalangriff auf die Natur. Indem die Gegner der Ehe für alle diesen Nexus herstellen zwischen der Vorstellung, dass Homosexuelle heiraten können, und dem Schrecken, der von vielen mit dem medizinischen und technischen Fortschritt verknüpft wird, und indem sie damit den durch die Heirat Homosexueller drohenden Schrecken vor dem endgültigen Verlust alles wahrhaft Menschlichen und Sicherheit gewährenden im Leben beschwören, legen sie zugleich die Sehnsüchte der Mitte nach gesellschaftlichem Stillstand bloß. Dieser Stillstand wird als natürlicher Urgrund des Staats wie der Familie vorgestellt. Dass Staat und Familie gesellschaftlich hervorgebrachte und daher im vollen Wortsinn künstliche Institutionen sind, dieser Gedanke ruft Unbehagen hervor. An der Öffnung der Ehe für Homosexuelle bricht sich dieses Unbehagen eine neue Bahn. Dieses Unbehagen der Mitte brachte in der Talkshow die konservative, aber keineswegs rechtsextreme Publizistin Natacha Polony auf den Punkt, und zeigte damit auch, worin möglicherweise der Appeal und die Attraktion der *Manif pour tous* für eine Mitte der Gesellschaft liegt, die sich nicht nach Fortschritt sehnt, aber ebenso wenig eine bewusste Vichy-Nostalgie pflegt. Polony sagte, an die bekannte Publizistin Caroline Fourest gerichtet, die für die *mariage pour tous* eintritt:[9] „Die Forderung der Ehe von Seiten der Homosexuellen kommt

9 Sie wurde in Frankreich vor allem dadurch bekannt, dass sie als Redakteurin der Zeitschrift *Charlie Hebdo* 2006 deren Veröffentlichung der dänischen Mohammed-Karikaturen auch in dem Prozess, in dem die Zeitschrift dafür angeklagt wurde, durchfocht.

ja nicht nur aus dem Wunsch nach einem schönen Fest und dem, ihre Liebe anerkannt zu sehen. Das würde ja kein großes Problem darstellen – ich sagte ja bereits eben, dass die Institution der Ehe zu einer einfachen Anerkennung durch den Staat geworden ist. Wenn es allerdings tatsächlich so ist, dass dahinter noch diese Frage der Abstammung steht, dann stellt die Frage der PMA (procréation médicalement assistée – medizinisch unterstützte Fortpflanzung) ein Problem dar, und das ist, auch wenn Ihnen das nicht gefällt, das Problem des Verhältnisses von Biologie und Soziologie." Polony meint damit das Verhältnis von Natur und Gesellschaft, und sie fährt fort: „Es gibt einen Unterschied zwischen filiation (Abstammung) und éducation (Erziehung/Bildung). Ich denke nicht, dass ein Kind von einem Mann und einer Frau erzogen werden muss. Es braucht Personen, die ihm eine Geschichte vermitteln, die ihm Werte vermitteln und so weiter, und die müssen ein solides Paar sein, welcher Art auch immer. Im Gegensatz dazu ist jedoch die Frage der Abstammung von grundsätzlicher Bedeutung, denn sie ist das, was uns befähigt, uns eine Geschichte und eine Genealogie zu konstruieren." Das Argument ist verworren, und Polony zeigt sich darin als Vertreterin einer konservativen Mitte, die mit sich ringt und die die laizistische Republik keineswegs ganz verraten möchte, aber sie gerne mit ihrem Traditions- und Standesbewusstsein vereinbaren will. Denn was genau nun ausgerechnet die Abstammung mit einer Geschichte, die wir uns selber „konstruieren", zu tun haben soll, weiß sie wahrscheinlich selbst ebenso wenig wie wir. Oder hat sie damit bloß unfreiwillig das Geheimnis der bürgerliche Ehe ausgeplaudert, die ja unter anderem auch deshalb eingeführt wurde, um eine „offizielle", das heißt gesellschaftlich deklarierte Abstammung der Kinder von den Ehepartnern, vor allem des Vaters, zu stipulieren? Polony fährt dann fort mit einer Anekdote von einem Arzt, der seine Zweifel über die künstlich unterstützten Fortpflanzungsmethoden damit begründet, dass nun auch lesbische Paare in seine Praxis kämen, die von der einen Partnerin eine Eizelle nehmen, sie mit einer anonymen Samenzelle befruchten und der anderen Partnerin zur Austragung einpflanzen lassen wollten, damit beide als biologische Mütter gelten könnten. Polony fragt Fourest, ob sie in diesem, wie sie es ausdrückt, „Willen, die Natur auszulöschen, und glauben zu machen, dass ein homosexuelles Paar Kinder zeugen könne", nicht ein Problem sehe? Fourest antwortet: „Wir sind im Begriff, gesetzliche Modi zu erfinden, die unsere Entwicklungsweisen und unseren Erfindungsgeist beschützen können."

Indem Fourest von „unserem Erfindungsgeist" spricht, benennt sie ein zentrales Element der französischen Ideengeschichte, aus der sich die revolutionäre und republikanische Tradition Frankreichs speist, und Polonys Rekurs auf die natürliche Abstammung als Urgrund der Gesellschaft weist den Diskurs der Gegner der *mariage pour tous* als neue Erscheinungsform eben der entgegengesetzten, konterrevolutionären Tradition aus. Man könnte dieser Tradition durchaus zugestehen, dass die Entstehung der Kinder aus beiden Geschlechtern zu Recht als etwas Heiliges angesehen wird – doch die Behauptung,

dass die *mariage pour tous* – und damit die Möglichkeit für Homosexuelle, mit diesem naturhaften Erbe der Menschen auf dieselbe, im guten Sinne künstliche Weise umzugehen wie die Heterosexuellen – daran etwas ändern würde, ist ein konterrevolutionäres Täuschungs- und Vernebelungsmanöver. Was Natacha Polony so skandalös und unnatürlich findet – die zwei Lesben, die beide die Mütter ihres Kindes sein wollen –, das unterscheidet sich in nichts von derselben Bemühung eines unfruchtbaren heterosexuellen Paares, dessen Partner ebenfalls beide alles versuchen, um eine eigene, „biologische" Beziehung zu ihren „künstlich" erzeugten Kindern zu erlangen. Was daran komisch oder falsch sein könnte, kann man nicht unabhängig von einer Gesellschaft kritisieren, die immer alles biologisieren möchte, und die ihre menschliche Gemachtheit und daher auch Veränderbarkeit leugnet aus Angst vor der Freiheit.[10] Das Moment der Freiheit, das sich in der Verleugnung der Gemachtheit der Gesellschaft negativ vermittelt, sei es in der unbewussten Reproduktion oder ihrer bewussten Gestaltung (die zumeist ein Nachvollzug des sich ohnehin Vollziehenden ist), drückt Fourest aus mit ihrem Hinweis auf „unseren Erfindungsgeist". Natacha Polony steht ihr gegenüber für eine gemäßigte Rechte, die sich nichtsdestoweniger nach wie vor wünscht, die Ehe möge etwas anderes sein als eine Rechtsform des laizistischen Staates. Die Sehnsucht nach dem Ursprung tritt zutage, und diese ist immer zugleich die Sehnsucht nach dem Mutterleib wie nach dem Souverän – dieses Ferment des Nationalsozialismus bildet sich derzeit neu in scheinbar ganz zivilen Diskussionen über Gesetzesänderungen. Natacha Polony will die Ehe biologisieren, weil sie den Souverän biologisieren will. Frigide Barjot greift als Agitatorin der *Manif pour tous* genau dieses unterschwellige Unbehagen auf: „Dieses Kind, das aus einer Samenzelle und einer Eizelle geboren wurde, also von einem Mann und einer Frau, wird gesetzlich auf zwei Männer übertragen, das wird seine mütterliche Abstammungslinie auslöschen, es wird sie nicht wiederfinden, es wird seinen Ursprung nicht wiederfinden können." Vielleicht ist das auch ein Protest, der typisch für Frauen wie Frigide Barjot ist, die sich entschlossen haben, vermittelt über die Unterwerfung unter die Vorherrschaft der Männer an gesellschaftlicher Herrschaft teilzuhaben, und die deshalb gegen ein anderes Modell von ***filiation*** protestieren, das diese Art von weiblicher Herrschaftsteilhabe in Frage stellt. Barjot kommt aus einer Familie desjenigen Teils des französischen Bürgertums, das sicherlich Pétain näherstand als de Gaulle – Wikipedia informiert uns, dass ihr Vater Jacques Merle ein Vertrauter Jean-Marie Le Pens gewesen sei.[11] Feministin kann sie also nicht sein, wenn sie ihre gute Kinderstube nicht verraten will, und dass sie das nicht will, zeigen ihre politischen Aktionen der letzten Jahre, das katholische Engagement für die Rehabilitation der Piusbruderschaft und ihr Eintreten

10 Siehe dazu Philippe Witzmann: Into the wild. Die Sehnsucht nach Herkunft und Ursprung als Abdankung des Subjekts in der Natur. In: Bahamas 66/2013, S. 42 – 45.

11 http://fr.wikipedia.org/wiki/Frigide_Barjot (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

gegen die Gleichstellung der Homosexuellen. Barjot steht symbolisch für die Kinder Vichys, die sich nicht mit der Geschichte ihrer Eltern auseinandersetzen wollten, sondern für eine Zeit lieber Zuflucht genommen haben zu den ironischen Kulturformen der Neuen Linken – für Barjot war das auch ihre Zeit als Touristin in der schwulen Szene.

Zugleich spiegelt sich in dieser Sehnsucht nach Renaturierung des Gesellschaftlichen nichts anderes als der Neid auf eine vorgebliche Freiheit, beispielsweise des unverbindlichen Sexualverkehrs ohne Konsequenzen, und zugleich der Wunsch, das „ganzandere [sic!] Begehren" (Hans Mayer) möge sich doch bitte in seinem Reservat bescheiden: Faszinierend und bunt, unglücklich und ausgegrenzt zugleich. Die historischen Folgen der Verfolgung, wie sie sich sozial und individuell in der heute gefeierten Unfähigkeit zu langjährigen Lieben sowie in der familiären Enge der Subkultur vermitteln, werden als Errungenschaften gefeiert; die Veränderungen, die es erst möglich machen, der Beliebigkeit wie der Enge zu entfliehen, also nicht auf sie angewiesen zu sein, erscheinen als Verrat an der Homosexualität an sich, die so aber darauf beschränkt wird, eine kulturelle zu sein, auf die man herabschauen kann und die man sich für gelegentliche Pogrome zur Verfügung hält. Diese Kulturalisierung der Homosexualität jenseits des individuellen Verlangens wird von Ulrich Enderwitz beschrieben, der vom „Trend zur Homoerotisierung des Geschlechtsverhältnisses" als „zweitem Symptom" der narzisstischen „Verdrängung des Geschlechtspartners" spricht; das erste ist die „Tendenz zur Phantasmagorisierung" des Geschlechterverhältnisses.[12] „Nicht zwar die traditionelle Homosexualität als eine durch Chemie, Biologie, Triebschicksal oder Milieu bedingte, gleichgeschlechtlich orientierte Objektwahl, wohl aber die dieser traditionellen Homosexualität die Statur einer zur Heterosexualität alternativen, mit ihr konkurrenzfähigen geschlechtlichen Disposition verleihende Homoerotik ist symptomatischer Ausdruck des für die Geschlechtlichkeit als solche mittlerweile maßgebenden Narzißmus. Als eine Option, die in der modernen, um den sexuellen Lustgewinn als um die wesentliche Bestimmung des Menschen zentrierten Gesellschaft alle Züge einer Massenbewegung annimmt und mit dem Anspruch auf gleichberechtigte Entfaltung, subkulturelle Eigenständigkeit und eine quasipolitische Gemeinschaftsbildung einhergeht, legt die Homoerotik nicht weniger als die erotische Phantasmagorisierung der Sexualität Zeugnis ab von der Krise, in der das Geschlechterverhältnis steckt. Sie ist der Preis, den Festhalten an objektiver Geschlechtlichkeit, an der Realität des Geschlechtspartners unter Bedingungen der narzißtischen Selbstbefriedigung der Geschlechtstätigkeit fordert. Das empirisch Kontingente, störend Fremde, das der andere als reales Gegenüber darstellt und das die Erotik durch Virtualisierung des anderen aus der Welt zu schaffen sucht, strebt die Homoerotik dadurch zu neutralisieren oder zu ho-

12 Ulrich Enderwitz: Die Sexualisierung der Geschlechter. Eine Übung in negativer Anthropologie. Freiburg im Breisgau 1999, S. 25.

mogenisieren, daß sie beim anderen auf dem gleichen Sexus besteht, als Gegenüber das vertraute Eigene, die Physiognomie des Geschlechtsgenossen bevorzugt."[13] Das offenbar nicht aus der Welt zu schaffende Phantasma von der gleichgeschlechtlichen Sexualität als Leugnung des je anderen Geschlechts ist die avancierte Form eines heterosexuellen Suprematismus, der, allein weil er das jeweils andere Geschlecht begehrt, schon der Differenz überhaupt ansichtig geworden sein will. Die Verdrängung der Bisexualität und die Sublimierung der homosexuellen Objektwahl, die jedem möglich ist und die, wenn Verdrängung und Sublimierung ausfallen, als durchaus empirisch kontingent und störend fremd empfunden werden kann, wird aus dem Denken gestrichen, als sei schon der Gedanke an dieses ganz andere Begehren eine Art Eingeständnis. Die Leugnung der Tatsache, dass der Begriff der Homosexualität als komplementär zur Heterosexualität einer gesellschaftlichen Entwicklung entsprang und nicht dem Willen der Homosexuellen, ist, neutral formuliert, überraschend für einen Autor, der in Anspruch nimmt, genau jene Entwicklung nachzuzeichnen, in der sich die Geschlechter sexualisierten und die Liebe von der Fortpflanzung trennte und deshalb eine neue Grenze zwischen Erlaubtem und Verworfenem zu ziehen war. Die Homosexuellen als Vollstrecker der historischen Tendenz – das wurde ihnen von den Linken schon 1933 vorgeworfen. Doch es wird auch dann nicht wahr, wenn man die zugrundeliegende Analyse Enderwitz' teilt, dass die Auflösung der bürgerlichen Familie mit einer Regression einhergeht: Die „gleichberechtigte Entfaltung" ist nicht identisch mit der „subkulturellen Eigenständigkeit" – das haben die letzten Jahre gezeigt, wo vor allem in den USA, aber auch in einigen europäischen Ländern die Gleichberechtigung zu einer Aufgabe der subkulturellen Eigenständigkeit geführt hat und überhaupt so etwas wie Individualität erst erlaubt hat. Diesen Gedanken fassen kann allerdings nur, wer Homosexualität nicht als Abirrung der Objektwahl betrachtet, wie Enderwitz es implizit tut, wenn er ihr ihre gesellschaftliche Komplementarität abspricht und damit die Funktion, in der die Homosexualität erst „die Statur einer zur Heterosexualität alternativen, mit ihr konkurrenzfähigen geschlechtlichen Disposition" bekommt. Die Trennung zwischen Homosexualität und Homoerotik, wie sie Enderwitz vornimmt, würde diese Schlussfolgerung erlauben; dass er sie nicht zieht, hat mit seinem Begriff des Homosexuellen als Narziss zu tun, und hier trennt er die Begriffe eben nicht: schon der Homosexuelle ist narzisstisch, weil er das „vertraute Eigene" begehrt. Ist das gleiche Geschlecht das „vertraute Eigene"? Oder wird nicht vielmehr in solcher Rede negiert, dass sexuelle Anziehung, ob homo- oder heterosexuell, immer eine ist, die den individuellen Vorlieben geschuldet ist, und der andere, ob Mann oder Frau, immer zunächst fremd und doch aufgrund der eigenen Vorlieben zugleich vertraut? Die Negation der individuellen Objektwahl des Homosexuellen ist mithin das Positiv der Heterosexualität, die offen-

13 Ebd. S. 25 f.

bar dieses anderen bedarf, um sich der Individualität und Einzigartigkeit ihrer jeweiligen Objektwahl zu versichern. Die Epoche der „Sexualisierung der Geschlechter" – das 19. Jahrhundert – ist jedoch noch genauer zu betrachten, um dem auf die Spur zu kommen, was sich heute als aggressiver Affekt gegen die Gleichstellung richtet. So wird auf einer Website von Gegnern der Ehe für alle der Philosoph Marcel de Corte zitiert, ein belgischer Maurras-Anhänger und katholischer Faschist, der 1969 schrieb: „Die zeitgenössische Philosophie ist durch und durch homosexuell. Das Andere als Anderes ist verbannt, und es existiert für sie nur mehr in seiner Funktion als Ich, als Konstruktion des autonomen Denkens."[14] Ist das – die Tradition des französisch-katholischen Antisemitismus der Jahrhundertwende – möglicherweise eine Quelle des heterosexuellen Suprematismus, der sich am Ende des 19. Jahrhunderts bei allen reaktionären und emanzipationsfeindlichen Denkern als Verfemung der Homosexuellen wie der Frauen und der Juden verbreitet und der sich heute bei Autoren wie Enderwitz wiederfindet?

Auch bei Theodor W. Adorno taucht das Thema der Homosexualität als Blindheit für die Differenz, mithin das Andere, auf. Die Ablehnung der Homosexualität entspringt bei Adorno einer instinktiven Abwehr gegen die verleugnete Homosexualität autoritärer Männerbünde. Im Hinblick auf dessen späteres Eintreten für die Abschaffung des Homosexuellenparagraphen der Nachkriegsbundesrepublik blieben dennoch die Widersprüche ungelöst: denn Adorno unterschied bei seiner Kritik der homosexuellen „Farbenblindheit" nicht zwischen der Homosexualität als Kultur autoritärer Kollektive und dem einzelnen Homosexuellen,[15] im Gegenteil: „Das Humane bildet sich als Sinn für die Differenz überhaupt an deren mächtigster Erfahrung, der von den Geschlechtern. Psychoanalyse scheint in der Nivellierung alles dessen, was ihr unbewußt heißt, und schließlich alles Menschlichen, einem Mechanismus vom Typus der Homosexualität zu unterliegen: nichts sehen, was anders ist. So zeigen Homosexuelle eine Art Farbenblindheit der Erfahrung, die Unfähigkeit zur Erkenntnis von Individuiertem; ihnen sind alle Frauen im doppelten Sinne ‚gleich'. Dieses Schema: die Unfähigkeit zu lieben – denn Lieben meint unauflöslich das Allgemeine im Besonderen – ist der Grund der von den Revisionisten viel zu oberflächlich attackierten analytischen Kälte".[16] Adorno kritisiert in diesem Aufsatz die Psychoanalyse als Anpassungstechnik an das „destruktive Ganze" und konstatiert die revisionistische wie ichpsychologische Verkümmerung derselben – und kommt zugleich deren Pathologisierung der Homosexualität, die jener

14 http://www.homocoques.com/ax050301_homo_mariages.htm (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).
15 Siehe Tjark Kunstreich: Die Abschaffung des homosexuellen Subjekts. Homophobie und Sexualität im autoritären Kollektiv. In: Bahamas 44/2004, S. 51 – 55.
16 Theodor W. Adorno: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 84 f.

Freud, den er gegen seine Adepten verteidigt, doch abgelehnt hatte, gefährlich nahe: Die „Heilung" der Homosexualität war eines der vordringlichsten Anliegen der damaligen Psychoanalytiker – im Namen der Anpassung versteht sich. Dass eine solche Bemerkung, sofern sie nicht Adornos Urteil über die Revisionisten und ihren Umgang mit der „Perversion" berücksichtigt,[17] von Autoren wie Enderwitz im Sinne dieser Nicht-Unterscheidung verstanden werden kann, verweist möglicherweise auf einen ungelösten Widerspruch in Adornos Auffassung des Narzissmus, den er wesentlich aus der Homosexualität ableitet. Tatsächlich wird der Narzissmus von Freud in den *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* eingeführt als Merkmal der „Inversion", aber seine weitere Untersuchung zeigt, dass es sich beim primären Narzissmus um ein universelles Phänomen handelt.[18] Die Trennung von Narzissmus als exklusivem Symptom der Identifikation mit dem gleichen Geschlecht auf der einen und ausschließlich heterosexueller Individuierung auf der anderen Seite trifft sich hier mit einem Begriff der Genitalität, die, wie bei Wilhelm Reich und Erich Fromm, selbst schon Resultat eines vorgefassten Urteils über die Homosexuellen ist, in dem Genitalität als ausschließlich heterosexuelle imaginiert wird: der Faschist per se ist der ‚latente Homosexuelle'.[19] So konnte der Faschismus auf der individuellen Ebene als ein Phänomen der Dekadenz beschrieben werden, und das nicht einmal ganz zu Unrecht, wenn man ihn als kleinbürgerliches Symptom begreift: aber genau das sagt eigentlich schon alles über die kleinbürgerliche Massenbewegung der *Manif pour tous*. Dass Adorno in der Zeit der Emigration und später in gesellschaftspolitischen Fragen ungeachtet dieser Widersprüche stets Partei für die Emanzipation ergriff, zeigt jedoch, dass er den Widerspruch zwischen seiner Vorstellung einer naturhaften Verbindung von Homosexualität und Narzissmus und der Verbindung von gesellschaftlichem und individuellem Unglück der Homosexuellen als solchen stehen ließ und sich, anders als die Reaktionäre von damals und heute, seinen Begriff vom Individuum in der Gesellschaft keineswegs von der revidierten Psychoanalyse diktieren ließ. Dennoch verweist diese Verbindung auf Adornos Unvermögen, zwischen Homosexualität als Kultur und individuellem homosexuellen Begehren zu unterscheiden und damit auf seine Verwandtschaft mit Denkströmungen des 19. Jahrhunderts, die den Homosexuellen als *décadent* ablehnen und die Suprematie der Heterosexualität, deren Begriff in diesem Zuge eine wesentliche Neudeutung erfährt, mit dem Verweis auf deren Natürlichkeit abzusichern suchen. Adorno hat etwas davon übernommen;

17 „Es ist eine durchaus charakteristische Fehlleistung, wenn Horney, die sonst durchaus die Problematik kennt, mit dem der Begriff der Normalität belastet ist, von der sexuell normalen Person so unvermittelt spricht, als sei sie ein selbstverständliches Ideal." Theodor W. Adorno: Die revidierte Psychoanalyse. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 29.

18 Siehe Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 5. Frankfurt am Main 1952, S. 27 – 145.

19 Siehe Tjark Kunstreich: Adornos Angst vorm Männerbund als antifaschistisches Erkenntnisinteresse. In: Renate Göllner; Ljiljana Radonic (Hg.): Mit Freud. Psychoanalyse und Gesellschaftskritik. Freiburg im Breisgau 2007, S. 127 – 42.

nicht anders ist zu verstehen, wenn er die Homosexualität als Blindheit gegenüber der Differenz deutet: denn dann muss die Heterosexualität die Erkenntnis des Anderen sein. Das allerdings verträgt sich nun gar nicht mit der Bisexualität als dem zentralen Konzept der (infantilen) Psychosexualität, das in den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts vom Mainstream der Psychoanalyse tatsächlich aufgegeben wurde[20] – in jener von Adorno vollkommen richtig kritisierten Anpassung, die darin bestand, den Schritt Freuds von der vom Denken des 19. Jahrhunderts eingeführten Psychopathologie zur negativen Anthropologie zu kassieren. Dem wäre mit Freud entgegenzuhalten, dass Homo- wie Heterosexualität gleichermaßen erklärungsbedürftig sind und die eine wie die andere ohne die psychosexuelle Entwicklung des Kindes unterm Schatten der Kastrationsdrohung nicht denkbar sind. Das heißt: Menschliche Sexualität ist in keiner ihrer Erscheinungsformen jemals ein reines Naturphänomen, sie ist in ihrer individuellen Ausprägung zugleich gesellschaftlich vermittelt und sowohl triebhaft als auch objektbezogen.[21]

Die Tradition des Denkens der Heterosexualität als der Natur verbundenen Sexualität gegenüber der Homosexualität als Dekadenzphänomen der Zivilisation mit totalitären Folgen hat sich aus dem 19. Jahrhundert bis heute erhalten; wie die Wertungen verteilt werden – ob es gerade toll und rebellisch ist, ein *décadent* zu sein, oder ob man sich doch mal wieder lieber der Wärme verheißenden Naturvorstellung zuwendet – kann sich dabei mit den Konjunkturen wandeln, und das wiederum sagt nichts darüber aus, ob es sich um eine individualisierte Vorstellung der Gleichgeschlechtlichkeit oder ihre männerbündische, autoritäre Ausprägung handelt. Was sich nicht verändert, ist die Vorstellung selbst, und damit mag zusammenhängen, warum gerade ehemalige Linke, die sich, teils aus guten, teils aus schlechten Gründen dafür entschieden haben, jenseits der Linken eine neue politische Heimat finden zu wollen, heute angesichts der ehelichen Gleichstellung wieder auf das Bild vom Homosexuellen als ebenso natur- wie volksfremdem *décadent* verfallen. So etwa Elisabeth Lévy, Chefredakteurin des bereits erwähnten französischen Monatsmagazins *Le Causeur*, dem in früheren Jahren zahlreiche erfreuliche und polemische Einsprüche gegen den linken Hass auf Israel und die Verleugnung der Islamisierung zu verdanken waren. Heute solidarisiert sie sich mit der *Manif pour tous* und deren Galionsfigur Frigide Barjot und spricht in einem Online-

20 Sandor Rado, der wesentlichen Einfluss auf die Medizinalisierung und Anpassung der Psychoanalyse in den USA hatte, veröffentlichte 1940 einen Artikel, in dem er die Freudsche Theorie zurückwies, die Homosexualität als durchweg pathologisch bewertete und der Heterosexualität den Status der Natürlichkeit verlieh. In der Folge wurde Homosexualität zu einer psychischen Störung. Siehe Sandor Rado: A critical examination of the concept of bisexuality. Psychosomatic Medicine 2. New York 1940, S. 459 – 467.

21 Siehe Martin Dannecker: Die Dekonstruktion der sexuellen Normalität in den Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Renate Göllner; Ljiljana Radonic (Hg.): Mit Freud. Gesellschaftstheorie und Psychoanalyse. Freiburg im Breisgau 2007, S. 103 – 126.

Videointerview davon, dass die französische Gesellschaft heute an einem „Übermaß an Freiheit" leide und die bürgerliche Linke sich von den Arbeitern entsolidarisiert habe, weil diese „schlecht unter den Achseln riechen und den Front National wählen", und sich deshalb lieber mit Homosexuellen, Jugendlichen und Migranten eine neue „Regenbogenmehrheit" erschaffen wolle.[22] Wie von selbst verbindet sich in diesem Gerede der Hass auf die Salonlinken (im Französischen *la gauche caviar*) mit dem Ressentiment gegen den parfümierten Homosexuellen. Und wie von selbst fängt eine Verteidigerin Israels, wenn ihr die neue anti-linke Identität wichtiger wird als die Kritik des Antisemitismus, zu sprechen an wie in Deutschland der Querfrontler Jürgen Elsässer, der vor Jahr und Tag es ja auch mit der Israelsolidarität hat halten wollen, aber davon inzwischen bekanntermaßen vollständig Abschied genommen hat. Elsässer und sein Magazin *Compact* laden zum 23. November 2013 zur „2. Compact-Konferenz für Souveränität" nach Leipzig ein. Der Titel der Veranstaltung lautet: „Werden Europas Völker abgeschafft? Familienfeindlichkeit, Geburtenabsturz und sexuelle Umerziehung".[23] Der Einladungstext kündigt an: „Die Publizistin Béatrice Bourges berichtet über den Volkswiderstand gegen die Schwulenehe in Frankreich, Abgeordnete der russischen Duma stellen die Erfolge von Wladimir Putins Familienpolitik dar." Béatrice Bourges ist die Führungsfigur des *Printemps français*, der rechtsextremsten der die *Manif pour tous* unterstützenden Gruppen,[24] die sich jedoch mit Frigide Barjot zerstritten hat, da diese immer wieder auch bestrebt war, die für den Mainstream unakzeptabelsten Gruppen von ihrer Bewegung fernzuhalten. „Nur wenn die ‚sexuelle Umerziehung' gestoppt wird," so die Einladung zu der Konferenz, „werden Jungen und Mädchen stabile Charaktere und stabile Liebesbeziehungen bilden können. Das hat nichts mit ‚homo' oder ‚hetero' zu tun, hier geht es um die Gefahren aus der Pornographisierung und der Gender-Mainstream-Verunsicherung für unsere Kinder." Selbstverständlich fügt Elsässer ebenso wie Barjot und sogar Béatrice Bourges immer hinzu, dass er „gegen Schwulenverfolgung" und „für die Abschaffung der entsprechenden Gesetzesparagraphen" sei.[25] Doch wenn es um die Bastionen des antiimperialistischen Kampfes geht wie etwa den Iran, dann verharmlost

22 http://fr.news.yahoo.com/video/la-manif-pour-tous-change-085059768.html (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).
23 https://www.compact-magazin.com/compact-konferenz/ (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).
24 Im *Printemps français* haben sich Teile so unterschiedlicher Gruppen wie der *Jeunesses identitaires*, der 1968 gegründeten rechtsextremen Studentenorganisation GUD, sowie der katholischen Integristen der Vereinigung *Civitas* zusammengefunden. Siehe etwa http://www.lemonde.fr/societe/article/2013/06/13/la-lente-dislocation-du-collectif-manif-pour-tous_3429750_3224.html (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).
25 So Elsässer in einem Blogeintrag vom 26. 8. 2012, in dem er die CDU-Politikerin Katherina Reiche zustimmend zitiert, die sich in der *Bild* gegen die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare geäußert hatte: „Unsere Zukunft liegt in der Hand der Familien, nicht in gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften. Neben der Euro-Krise ist die demografische Entwicklung die größte Bedrohung unseres Wohlstands." Und: „Die Union muss ganz klar sagen, dass sie auf Familie, Kinder, Ehe setzt. Die Gesellschaft wird nicht von kleinen Gruppen zusammengehalten, sondern von der stabilen Mitte." http://juergenelsaesser.wordpress.com/2012/08/26/shitstorm-gegen-cdu-frau-weil-sie-die-familie-verteidigt/ (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

er die Schwulenverfolgung dort stets, und greift vielmehr jene scharf an, die zum Kampf gegen diese Schwulenverfolgung auffordern. Das gilt es, sich stets vor Augen zu halten, wenn man wissen will, was davon zu halten ist, wenn die Wortführer des Kampfes gegen die „Verschwulung der Familienpolitik“[26] in Frankreich wie in Deutschland geflissentlich jeglichen Homohass von sich weisen: gar nichts. Doch die Bewunderung für den „Volkswiderstand gegen die Schwulenehe“ kommt in Deutschland keineswegs nur von den extremen Rändern – auch die *Welt* fühlte sich im Juni 2013 bemüßigt, vor der „grenzenlosen Emanzipation einer Minderheit“ zu warnen: Der Autor Wolfgang Büscher zeichnet ein bedrohliches Bild der Emanzipation von Minderheiten, die keine Grenze des Anstands anerkennen wollen. Wenn der „Befreiungsmythos“ mit „stolzen Paraden“ gefeiert werde, sei ein Umschlagspunkt erreicht, an dem der Fortbestand der Mehrheit durch die Ansprüche der sexuellen Minderheiten bedroht sei: Die Homosexuellen erlägen der „Versuchung der Hybris“.[27] Politischen Forderungen Hybris vorzuwerfen, war jedoch schon immer die Rede derjenigen, die als Gegner dieser Forderungen der gefährdeten alten Ordnung Legitimität verleihen wollten.

Bemerkenswert ist dabei, dass sowohl Büscher wie auch Elsässer und Béatrice Bourges das gesellschaftliche Gift, das die Resistenzkraft der Gesellschaft gegen die grenzenlose Emanzipation nach und nach zersetzt habe, in der „Gender-Theorie“[28] ausmachen. Büscher schreibt: „[Der Avantgarde] geht es zunächst um Sprachpolitik. Neue, merkwürdig verquaste Begriffe werden gesetzt, der mächtigste ist Gender-Mainstreaming: Ein natürliches Geschlecht, sagt er, gibt es recht eigentlich nicht. Das Geschlecht eines Menschen als natur- oder gar schöpfungsgegeben anzusehen, ist reaktionär und umzustürzen. Das bleibt nicht Theorie, es geschieht ganz praktisch. Es gibt eine ‚Jungenarbeit‘, bei der Jungen ihr Jungesein ‚verlernen‘ sollen. Auch wenn daraus außer einer tagelangen Verstörung nichts werden sollte – wer die Karriere des Gender-Begriffs und seiner überaus erfolgreichen Lobby sieht, ist versucht, zum Verschwörungstheoretiker zu werden. Der Mensch als weißes Blatt. Darauf malt die Avantgarde herrliche neue Zeichen. Diesen totalitären Traum haben schon viele geträumt, hier tritt die Hybris rein hervor.“ Daran wird das landläufige konservative Missverständnis der *queer theory* deutlich, das für die reaktionäre Kritik an dieser so charakteristisch ist: Zwar wird gesehen, dass die

26 Ebd.

27 http://www.welt.de/debatte/kommentare/article117099367/Die-grenzenlose-Emanzipation-einer-Minderheit.html (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

28 Der britische *Independent* etwa berichtet wie folgt über sein Interview mit Béatrice Bourges: „Friendly and soft-spoken, she expounds an elaborate conspiracy theory. ‚Human values‘ are threatened by a ‚programme‘, driven by a broad coalition of leftists, feminists, gay lobbyists, freemasons and international capitalists. The gay marriage law is a by-product of ‚gender theory‘, imported from the United States, which seeks to eradicate ‚maleness‘ and ‚femaleness‘ and make us all socially gender-free, liberal-libertarian, rootless, amoral, global consumers.“ http://www.independent.co.uk/news/world/europe/im-no-homophobe--but-the-law-on-gay-marriage-undermines-humanity-is-batrice-bourges-of-printemps-franais-the-most-dangerous-woman-in-france-8652847.html (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

queer theory die Existenz eines biologischen Geschlechts leugnet, doch gezielt wird damit in Wirklichkeit auf Simone de Beauvoirs Trennung des sozialen vom biologischen Geschlecht – denn gerade diese Trennung ist es, die die Kritik vermeintlich natürlicher sozialer Hierarchien zwischen den Geschlechtern und den sexuellen Identitäten ermöglicht. Dass die *queer theory* eben diese Beauvoirsche Aufspaltung der Geschlechtsidentität in einen biologischen und einen sozialen Aspekt genauso aufheben will wie er selbst, das kann Büscher nicht erkennen. Doch mit der Aufhebung eben dieser Trennung muss es wohl zusammenhängen, dass einige der prominentesten Protagonisten der *queer theory* sich aktuell – Büscher, Elsässer und Bourges müsste das eigentlich sehr überraschen – ebenfalls als Gegner der Eheschließung gleichgeschlechtlicher Paare zu erkennen geben. Judith Butler höchstselbst etwa hat zur Frage der *gay marriage* in der letzten Zeit immer wieder geäußert, dass der Kampf um die rechtliche Gleichstellung nicht nur nicht ihre Priorität sei, sondern sie darin sogar die Gefahr der Anpassung der Queers an den bürgerlichen Staat, den es doch zu bekämpfen gelte, sehe.[29] Jasbir Puar sieht das Bestreben nicht-weißer Homosexueller, sich mittels der Erkämpfung von Rechten in die bürgerliche westliche Gesellschaft zu integrieren, als Verrat an deren Herkunfts-*communities* an.[30] Und die Münchner Romanistin Barbara Vinken, die in Deutschland unter anderem als Vermittlerin der *queer theory* bekannt ist, gab im Januar 2013 der ***taz*** ganz im Sinne von Frigide Barjot zu Protokoll: „Ein Kind wird von einem Mann gezeugt, von einer Frau empfangen und geboren. Ich glaube nicht, dass es so etwas wie ein Recht auf ein Kind gibt: Es ist gezeugt, nicht geschaffen. Es ist ein Ereignis, das einem zustößt; man beherrscht es nicht, man erliegt ihm. Das anzunehmen, hat auch mit Demut zu tun. Menschliches Leben entsteht nur, wenn ich jemanden begehre, der radikal anders ist als ich. So muss der vielleicht Gravierendste aller Unterschiede, die geschlechtliche Differenz als Mangel, als Unvollständigkeit und eben nicht als spiegelbildliche narzisstische Ergänzung ertragen und hingenommen werden, damit es Leben geben kann."[31] Mit diesem salbungsvollen Richtspruch, der so gar nicht zur scheinbar stets biologismuskritischen *queer theory* zu passen scheint, ist es ihr dann auch ein Leichtes, in der Frage der künstlichen Befruchtung verschiedengeschlechtlichen Paaren eine Legitimität zuzuerkennen, die sie gleichgeschlechtlichen Paaren abspricht: „Auch auf medizinische

29 In einem Interview vom September 2012 etwa distanziert sie sich ganz grundsätzlich vom Kampf um rechtliche Gleichstellung, den sie als gefährliche Unterwerfung unter die Normalisierung der queers durch den Staat sieht: „The idea of queer has never really easily lined up with lesbian and gay legal rights. Although we're glad to have legal protections, the question is whether legal protections are the aim of political movement. My sense is that ‚queer' had a more critical relationship to those issues, much more fearful of normalization by the state." http://polyadvice.tumblr.com/post/32141428438/judith-butler-in-an-interview-with-xtra (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

30 Siehe: Tjark Kunstreich: Der Ort des Hasses. In: Konkret 4/2013, S. 12 – 15.

31 Barbara Vinken: „Adoption für alle." Die Proteste sind nicht nur reaktionär, sie haben auch bedenkenswerte Elemente (Interview). In: taz 26. 1. 2013, http://www.taz.de/1/archiv/digitaz/artikel/?ressort=me&dig=2013/01/26/a0199&cHash=bd21a4bdab23e8bb2dc188e52c0ad850 (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).

Unterstützung zurückzugreifen, wenn es für ein Paar im Prinzip möglich wäre, ein Kind zu bekommen, ist etwas anderes, als in einer biologistischen Übersprungshandlung als homosexuelles Paar Vater und Mutter sein zu wollen." Man versteht: Demütig haben in erster Linie die narzisstischen Homos zu sein, denn allein Heteros geziemt es, einem ihnen nicht zustoßenden Naturereignis künstlich auf die Sprünge zu helfen. Vinken ist nicht so dumm, den gesellschaftlich-künstlichen Charakter der Institution Ehe zu leugnen – doch sie spricht verblüffend unverblümt aus, dass die queer-theoretische Leugnung der Natur eigentlich nur die Homosexuellen betreffen soll: „Die Ehe ist die Institution, die übrigens gerade nicht biologisch Natur in Kultur überführt. Ganz egal nämlich, wer der biologische Vater ist, sind die Kinder, die eine Frau in der Ehe gebiert, die Kinder ihres Ehemanns und treten automatisch in diese Rechte ein. Die Ehe überführt Natur in Kultur: Inzestverbot etc. Wenn es eine solche Natur nun gar nicht gibt – wie im Falle eines homosexuellen Paars – ist diese Institution schlicht überflüssig." Dass Vinken sich im selben Interview, anders als die Anführer der *Manif pour tous*, für das Adoptionsrecht gleichgeschlechtlicher Paare ausspricht, erscheint da fast wie eine Duftmarke, die sie als Zugeständnis an ihre ideologische Heimat setzt. Denn wo genau man den rechtlichen Unterschied zwischen Heteros und Homos nun setzen will, scheint fast nebensächlich zu sein – wichtig ist vor allem, daran festzuhalten, dass es einen geben soll. Und dabei kommt offensichtlich die Behauptung, dass Homosexualität keine Natur habe, auch einer Queer-Theoretikerin gut zupass.

Judith Butler geht es, wie der überwältigenden Mehrheit der akademischen Linken weltweit, in all ihrer Theoriebildung bekanntermaßen zuallererst um das eine: Israel und den Westen zu delegitimieren. Deshalb tut sie alles, um gegen eine Solidarität von Homosexuellen und Frauen über alle Grenzen hinweg zu sprechen, deshalb wird sie seit Jahren nicht müde zu behaupten, dass es ein kollektives „Wir" von Frauen und Homosexuellen (und Juden schon gar) nicht geben könne, deshalb macht sie sich die infame „Pinkwashing"-These gegen Israel zu eigen. Was Butler so klar nicht ausspricht, hat Jasbir Puar in aller dankenswerten Klarheit gesagt: Die Homosexuellen und die Frauen der Dritten Welt haben, anstatt individuelle Rechte zu fordern, sich dem antiimperialistischen Kollektiv unterzuordnen. Dass die Forderungen der *queer theory*, die das subkulturelle Reservat romantisieren, auf dasselbe hinauslaufen wie die von Jürgen Elsässer, der das Ressentiment der Mehrheit vertritt, muss nicht extra betont werden. Doch dass Intellektuelle wie Elisabeth Lévy oder Alain Finkielkraut, die sich vielleicht einmal von einer Annäherung an den Front National erhofft haben, Teil eines nationalidentitären Bollwerks gegen die fortschreitende Islamnazifizierung der französischen Gesellschaft sein zu können, vor der Anlehnung an eine faschistische Bewegung wie der *Manif pour tous* nicht zurückschrecken, lässt nichts Gutes erwarten für den Kampf um Emanzipation, der selbstverständlich grenzenlos zu sein hat. Die Aufgabe dieses

Kampfs zugunsten des Rückzugs auf Identitäten findet statt, weil man die Verbindung zwischen der Sache der Juden, der Frauen und der Homosexuellen, jener *Außenseiter* also, denen Hans Mayer sein Buch gewidmet hat,[32] leugnet. Das rächt sich, denn die Feinde der Freiheit erkennen diese mögliche Verbindung spürgenau als etwas für sie Bedrohliches, und stellen sie im Negativen zielsicher her. So etwa der schwarze französische Nazi-Komiker Dieudonné, der in einem Sketch unter allgemeinem Applaus zum Besten gibt: „Sich über den Gay Pride lustig zu machen, das ist inzwischen eine Blasphemie geworden – genauso wie über die Shoah. Das sind die beiden verbotenen Themen."[33] Auf einer Pressekonferenz in Algier (sic!) sagte er am 14. Februar, die *mariage pour tous* sei „ein zionistisches Projekt, das darauf abzielt, die Menschen zu entzweien." Und er klänge ganz ähnlich wie Elisabeth Lévy: „Die Gesellschaft bricht zusammen. Es gibt keine Arbeit und die Moral ist auf dem Tiefpunkt", wenn er nicht noch hinzufügen würde: „Jetzt, wo Frankreich vom Zionismus regiert wird, ist es noch schlimmer geworden."[34] Würde man hinschauen, könnte man an Dieudonné, der alles geschickt zu verbinden weiß, was ihm irgendwie nutzt, mit Leichtigkeit lernen, was es zu kritisieren gilt. Die Emanzipation der Homosexuellen wie der Juden wie der Frauen ist mit der Emanzipation der Menschheit überhaupt verbunden.

Damit kommen wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: Vermitteln die Manifestationen des islamistischen Homosexuellenhasses, ob es die Angriffe auf das *Café PositHIV* und dessen anschließende Vertreibung in Berlin-Schöneberg vor zehn Jahren, die Hinrichtungen oder die erzwungenen Geschlechtsumwandlungen im Iran sind, stets den Eindruck eines Vernichtungswillens, so erinnert die homophobe Wut der gutbürgerlichen Europäer eher an die Empörung der aufständischen Araber im Mandatsgebiet Palästina, die die Emanzipation der Juden aus ihrem Status als Dhimmis, als Bürger zweiter Klasse nicht ertragen wollten; sie skandierten: „Die Juden sind unsere Hunde!"[35] – Barjot formuliert das bezüglich der Homosexuellen *plus discrètement*. Scheinbar noch diskreter ist Enderwitz, der mit Berufung auf Adorno meint implizieren zu dürfen, dass die Homosexualität, indem sie das ‚*ganz*andere Begehren' repräsentiert, geradezu das ‚Nicht-einmal-Andere' ist, also nicht einmal der begrifflichen Figur des ‚Anderen' würdig – obwohl sie genau als das Andere der Heterosexualität beschrieben wird –, weil sie das je andere Geschlecht angeblich leugne.[36] Die projektive Hypostasierung des ‚Anderen', die im ‚Nicht-einmal-Anderen' zugleich geleugnet wird und die sich mit unterschiedlichen Akzenten in den

32 In der Fortsetzung dieser Arbeit wird es ausführlich darum gehen: Hans Mayer: Außenseiter. Frankfurt am Main 1975.
33 http://www.youtube.com/watch?v=1fLQb60xKL4 (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).
34 http://www.slate.fr/france/68991/dieudonne-mariage-pour-tous-sioniste (letzter Zugriff: 25. 10. 2013).
35 Nathan Weinstock: Histoire de chiens: La dhimmitude dans le conflit israélo-palestinien. Paris 2004.
36 Dabei bedarf es doch nicht viel, um zu erkennen, dass in der Konstellation des homosexuellen Begehrens beide Geschlechter anwesend sind wie in der Heterosexualität – nur eben auf ganz andere Weise.

verschiedensten Diskursen von der postkolonialen Linken bis zur identitären Reaktion findet, ist offenbar stets von vornherein heterosexuell: sie ist nichts anderes als die Verwerfung des je eigenen, gleichen Geschlechts und des potentiellen Begehrens nach ihm – es muss nicht nur verleugnet, es muss genichtet werden. Damit aber wird genau das vollzogen, was man in der Homosexualität projektiv zu erkennen glaubt: die identitäre Blindheit gegenüber dem Anderen. Die Psychoanalytikerin und Philosophin Julia Kristeva hat vor diesem Hintergrund die derart verworfene Homoerotik in ihrem unbewussten Gehalt gedeutet: „Ich denke, dass die Mehrheit der Franzosen, so wie die Mehrheit der Bürger der sogenannten fortgeschrittenen Demokratien, die Homoerotik als eine universelle Komponente der menschlichen Psyche anerkannt haben. Wir sind nicht alle homosexuell, aber wir haben alle Anteil an der Homoerotik. Sie ist ein universeller Bestandteil unserer psychischen Bisexualität. Für die Homosexuellen-Ehe zu stimmen, ist eine Art und Weise, diese Homoerotik implizit zu legalisieren. Und ich glaube, dass das sehr wichtig ist, es ist sogar wichtiger als zu sagen: Ich bin für die Homosexuellen-Ehe wegen der Gleichheit. … Es ist die Überzeugung der Menschen der europäischen und amerikanischen Zivilisation heute, die ihrer Freiheit gegenüber aufgeschlossen sind, die viele Bilder sehen, und die das Schuldgefühl von der Homosexualität genommen haben – die Homoerotik anzuerkennen. Und das ist ein großer Fortschritt. Ich verstehe das als eine Anerkennung der Komplexität des menschlichen Lebens.“[37]

37 Im französischen Radiosender *France Culture* am 23. April 2013.

Einleitung

„Der Mensch ist antinomisch geschaffen“

Wissenschaftslogik und Politik bei Hermann Broch[1]

Als der Wiener Schriftsteller Hermann Broch sich 1938 im US-amerikanischen Exil wiederfand, ergab sich für ihn eine eigentümliche Situation: Seine Romane hatte er in dem Bewusstsein geschrieben, dass die Romanform die einzige sei, in der Realität sich angemessen darstellen lässt – womit er, der ausgebildeter Textilingenieur war, Mathematik und Philosophie studiert hatte, sich bewusst auch in Distanz zu den Formen begab, in denen die Wissenschaften Wirklichkeit zu erfassen versuchen. In den USA war diese Distanz nicht durchzuhalten, wollte man im dortigen Literaturbetrieb sein Geld verdienen. Die Lösung, mit der sich Broch aus diesem Dilemma befreien wollte, bestand darin, dass er ein nahezu gigantisches Projekt entwarf: die Gründung eines „Forschungsinstitutes für politische Psychologie und zum Studium von Massenerscheinungen“.[2]

Zu dessen Realisierung verfasste er eine Reihe von Exposés und Abhandlungen, die die Grundlagen seiner Massenwahntheorie ausführen.[3] Hier zeigt sich schon auf den ersten Blick, dass Broch sich in der wissenschaftlichen Denkform wie der berühmte Fisch im Wasser bewegt, was dazu führt, dass er es nirgendwo nötig hat, aus Opportunitätsgründen mit dem, was er ‚wirklich‘ – also als Romancier – denkt, hinter dem Berg zu halten. Sein Urteil über die Wissenschaft hält er denn auch hier nicht zurück: Sie ist von ‚Natur‘ aus unfähig, das Ich der Individuen zu erreichen. Da unsere Welt sich aber aus den einzelnen Ichs zusammensetzt, kann Wissenschaft zur Erkenntnis der gesellschaftlichen Realität wenig beitragen.

Andererseits stellt uns einzig das wissenschaftliche Denken die Kriterien zur Verfügung, die Strukturen zu erkennen, die, falls es diese gibt – und Broch ist fest überzeugt,

1 Zitiert aus Hermann Broch: Massenwahntheorie. Frankfurt am Main, 1979, S. 146. Der vorliegende Text gibt die Einleitung zu anschließenden Vorträgen wieder, gehalten auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit. Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno*, Wien 30. 9. – 2. 10. 2011.

2 Zu dieser Gründung kam es natürlich nicht; aber die Exposés führten zumindest dazu, dass er etwas Geld im Hochschulbetrieb verdienen konnte.

3 Nahezu vollständig zusammengefasst in: Broch: Massenwahntheorie (wie Anm. 1).

dass dies der Fall ist –, in den Individuen deren Verhalten derart beeinflussen, dass man es ‚gesetzmäßig' beschreiben kann, wenn auch nicht im Sinne von Naturgesetzen, sondern in Abhängigkeit von der geschichtlichen Situation, in der sich die Menschen befinden. Des weiteren, und das betrifft Brochs Massenwahntheorie unmittelbar, liefert die der Wissenschaft eigentümliche Sachlichkeit (so höchst problematisch diese in anderer Hinsicht auch ist)[4] die Fakten, die allein es erlauben, die Vorgänge in den Einzelnen daraufhin zu differenzieren, ob sie wahnhaften Vorstellungen verfallen sind.

Natürlich hängt hier alles davon ab, wie man den Wahn von ‚Normalität' unterscheidet. Und damit befinden wir uns mitten in den Besonderheiten, die für Brochs Denken charakteristisch sind: Er nimmt sich das ‚Recht' heraus, zwar auf die gängigen Begriffe zurückzugreifen (das ist auf der Abstraktionsebene, von der aus er denkt, auch nicht anders möglich), sie aber in höchst eigenwilliger Weise so umzudefinieren, dass gerade seine Leser sich von ihren Lesegewohnheiten verabschieden müssen, wenn sie ihm gerecht werden wollen. Wer nicht erst einmal hintanzustellen bereit ist, was er gewohnt ist, sich etwa unter Massen und Wahn, Theorie und Kritik, Werteverfall oder ‚das' Böse vorzustellen (sich zunächst also frei zu machen von dem, was er dazu woanders gelesen hat), dem entgeht die nahezu einzigartige Form, in der Broch sich unserer Wirklichkeit stellt, und vor allem bleiben ihm all die seiner Erkenntnisse verborgen, hinter die keine Kritik zurückfallen darf.

Dies sei kurz an dem Beispiel dessen ausgeführt, was Broch unter dem ‚Normalzustand' des Menschen versteht: Der Einzelne kann seiner Einsamkeit nicht entgehen; um sie abzuwehren, begibt er sich in einen „Dämmerungszustand", der ihn wie einen Schlafwandler reagieren und agieren lässt. Verhindern aber kann er nicht, dass Ereignisse eintreten, die ihn aus dieser Dämmerung herausholen und ihn erfahren lassen, dass er ein Ich hat, das ihn zu einem besonderen Individuum, mit seinen eigenen Erfahrungen macht. Entscheidend für Broch ist – und daraus bestimmt sich für ihn das, was den Wahn definiert –, wie das Ich auf diese Erkenntnis reagiert. Greift es dann zu Drogen oder Hitler, oder gerät es in Panik, um sich der nächstbesten Masse einzuordnen, dann verfällt es dem Wahn.

Es sei nur angemerkt, dass Broch die Übergänge zwischen dem Ich und dessen vollständigem Aufgehen in einer Masse, wie schon in seinen Romanen, auch in der Massenwahntheorie bis in alle Einzelheiten hinein durchdringt. Zudem gelingt es ihm hier ohne Umschweife, eine die damalige Situation in den USA auf den Punkt bringende, alles andere als übliche Synthese von Wissenschaft und Politik zu formulieren. Denn insofern der Massenwahn (wie jeder andere) auf einem geschlossenen System beruht, das durch Argumente nicht aufgebrochen werden kann, gelte es für Wissenschaft wie Politik, in gegenseitiger Durchdringung, offene Systeme zu implementieren und (mit

4 Siehe dazu den folgenden Beitrag von Florian Ruttner.

allen, also auch gewaltsamen Mitteln) gegen die geschlossenen in Stellung zu bringen. Das zielte damals natürlich vor allem gegen Deutschland. Aber Broch übersieht und verschweigt auch hier natürlich nicht, dass jede Wissenschaft, jede Politik überall in der Welt dazu tendiert, zum absoluten, also zum geschlossenen System zu degenerieren.

Obwohl also Broch den totalitären Diktaturen die repräsentativen Demokratien (kollektivistische und faschistische Bewegungen gelten ihm als das Böse schlechthin) geradezu antinomisch gegenüberstellt,[5] ist er weit davon entfernt, diese Staatsform zu idealisieren, und sei es nur im Sinne Karl Poppers als die beste aller bisher existierenden. Im Gegenteil: gerade in diesen bildet sich ja die Tendenz in besonderer Weise aus, die in ihr – und zwar ohne Panikattacken – mögliche (Selbst-) Erkenntnis seiner Einzigartigkeit im Ich in besonders barbarischer Form, mit ebensolchen Folgen, einzukassieren. Natürlich, Broch ist kein Kommunist; so viel er auch von Ökonomie verstand, so sehr er zu ihr wie zum Staat und der Wissenschaft auf Distanz gehen konnte, der Kritikbegriff der Kritischen Theorie war ihm fremd; und vieles lässt sich von heute aus präziser fassen. Aber kein Kritikbegriff kommt mehr aus ohne die von Broch vorgenommene Betonung des Individuellen (und damit verbunden: die Verantwortlichkeit des Einzelnen für das, was er tut, und sei er noch so sehr in einen Dämmerzustand abgesunken)[6] sowie die daraus folgende Distanz zum Gesellschaftlichen, so bestimmend und selbstreproduzierend es sich auch darstellt.

Manfred Dahlmann

5 Wobei er völlig zurecht feststellt, dass es liberalen Demokraten, solange sie in Ruhe gelassen werden, äußerst schwerfällt, politische Bewegungen, denen die Offenheit der Demokratien als Ursache all ihren Leides gilt, zu ihrem Feind zu erklären, während dies umgekehrt natürlich nicht der Fall ist.

6 „Denn der Mensch und sogar der Antisemit weiß um seinen Wahn." Broch: Massenwahntheorie (wie Anm. 1), S. 406.

Florian Ruttner

Schlafwandler und gebrochener Zombie

Autoritärer Charakter und bürgerliche Subjektivität bei Hermann Broch und Boualem Sansal[1]

Leo Löwenthal meinte einmal, es sei das „Wichtigste an bürgerlicher Kunst ..., dass sie das Schicksal des Individuums in der modernen Gesellschaft unter der Perspektive seiner Bedrohung schildert."[2] Diesem „Wichtigsten" soll hier anhand von zwei Romanautoren nachgegangen werden, die sich unter ganz unterschiedlichen historischen und vollkommen verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungen mit dem Zerfall der bürgerlichen Subjektivität auseinandersetzten.

Beide eint neben der Beschäftigung mit der Bedrohung des Individuums in Romanform – alles andere als zufällig – noch etwas: die gegen sie erhobenen Vorwürfe. Wird dem Algerier Boualem Sansal in der *Süddeutschen Zeitung* vorgehalten, er sei als Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels des Jahres 2011 nicht die beste Wahl, nicht authentisch genug und zu eurozentristisch, um als Geste gegenüber dem sogenannten ‚arabischen Frühling' gewertet werden zu können,[3] mutmaßte auch Hermann Broch, als er von der Stadt Wien für einen Literaturpreis abgelehnt wurde, dass er, der ins Exil getriebene, „zu wenig österreichverbunden"[4] sei.

Brochs Romantrilogie *Die Schlafwandler* deckt den Zeitraum von 1888 bis 1918 in Deutschland ab, also die Regierungszeit Wilhelms II. Es geht in jedem der Teile um eine weitere Stufe des Untergangs des bürgerlichen Subjekts oder, wie Broch das nennt, um den „Wertezerfall", das heißt die fortschreitende Irrationalisierung der Gesellschaft, deren Kehrseite dieser Zerfall des Subjekts ist. In den Teilen wer-

1 Der Text beruht auf einem Vortrag, gehalten auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit. Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno,* Wien 30. 9. – 2. 10. 2011.

2 Leo Löwenthal: Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt am Main 1980, S. 175.

3 Stefan Weidner: Gute, feige Wahl. In: Süddeutsche Zeitung, 14. 6. 2011. Darauf, dass Sansal dann bei der Preisverleihung in seiner Dankesrede alles daran setzte, diesen Vorwurf zu entkräften, hat Renate Göllner hingewiesen. Siehe: Sansals Prosa und die Phrasen des Friedens. In: sans phrase 1/2012, S. 169 ff.

4 Zit. n.: Paul Michael Lützeler: Hermann Broch. Eine Biographie. Frankfurt am Main 1988, S. 347.

den die Lösungsversuche verschiedener Personen, mit der sich modernisierenden Welt zurechtzukommen, dargelegt und es wird auf die Beschädigungen, die diese Individuen dabei davontragen, eingegangen. Der Titel der Trilogie deutet es schon an: Die Protagonisten sind Schlafwandler, sind also aktiv, ohne genau zu wissen, was sie tun; sie sind alles andere als selbstbestimmte Individuen. Es geht Broch mit anderen Worten um das von der Kritischen Theorie untersuchte Phänomen des autoritären Charakters, auch wenn er diesen Begriff nicht verwendete. Jeder Teil der Trilogie beschreibt eine Facette dieses Phänomens.

Der erste Teil trägt den Titel *Pasenow oder die Romantik*. Darin wird die Geschichte Joachim von Pasenows, eines Sprösslings einer alten Junkerfamilie und Leutnants erzählt, dem die Sicherheit der Tradition seiner Kaste fragwürdig geworden ist. Das will und kann er sich aber nicht eingestehen, und so klammert er sich an das Symbol seiner Kaste und des sie erhaltenden kaiserlichen Staates: die Uniform. „Gewiß braucht er über diese Dinge nicht eigens nachzudenken, denn eine richtige Uniform gibt ihrem Träger eine deutliche Abgrenzung seiner Person gegenüber der Umwelt; sie ist wie ein hartes Futteral, an dem Welt und Person scharf und deutlich aneinanderstoßen und voneinander sich unterscheiden; es ist ja der Uniform wahre Aufgabe, die Ordnung in der Welt zu zeigen."[5] Als solcherart mit einer zweiten Haut ausgestatteter, gepanzerter und verhärteter Mensch verhält sich Pasenow denn auch. Seine Liebe zu Ružena, einem böhmischen Animiermädchen, die er zunächst auch sexuell auslebt, verdrängt er letztendlich und verstößt sie, da diese Verbindung nicht standesgemäß ist. Er wirbt um die aus gutem Hause kommende Elisabeth, die er idealisiert und mit der – als einer Heiligen, die auf einem Podest steht – an sexuelle Lust nicht zu denken ist. Er findet schließlich auch noch zur Religion zurück und wird gläubig.

In seinen Bemühungen um Elisabeth findet er allerdings in Bertrand, einem alten Freund, der den Dienst im Heer quittiert hat und erfolgreicher Unternehmer geworden ist, einen Konkurrenten. Dieser kommt mit der modernen Welt eindeutig besser zu Rande und wird von Pasenow verachtet und beneidet zugleich. Schließlich macht Pasenow aber doch das Rennen und heiratet Elisabeth, die Hochzeitsnacht verbringt er allerdings seinem Charakter gemäß: unfähig, sexuelle Lust auszuleben. Er wacht bloß an ihrem Bett: in Uniform. „Nichtsdestoweniger hatten sie nach etwa achtzehn Monaten ihr erstes Kind. Es geschah eben. Wie sich dies zugetragen hat, muß nicht mehr erzählt werden. Nach den gelieferten Materialien zum Charakteraufbau kann sich der Leser dies auch allein ausdenken."[6] Pasenow sucht auf diese Weise die Rettung allein in Religion und Tradition und verdrängt seine Triebregungen zugunsten der nun einmal daseienden Konvention; man kann ihn also als ‚klassischen' autoritären Charakter bezeichnen.

5 Hermann Broch: Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie. Frankfurt am Main 1978, S. 24.

6 Ebd. S. 179.

Der zweite Teil *Esch oder die Anarchie* spielt um die Jahrhundertwende. Der Protagonist Esch, ein Angestellter, verliert zunächst seinen Job. Für ihn, den stets von der Deklassierung bedrohten Kleinbürger, gibt es die Tradition, die Pasenow noch problematisch wurde, nicht mehr. Was allerdings nicht heißt, dass er mit der Gesellschaft brechen will. Seine Ablehnung solcher Gedanken formuliert er gleich zu Beginn: „Ich will hinaufkommen. Ordnung muß sein, wenn man hinaufkommen will."[7] So bekommt er, vermittelt über einen sozialdemokratischen Gewerkschafter, eine neue Anstellung in einem Magazin im mittlerweile zum Großkonzern angewachsenen Betrieb Bertrands. Esch, der für diesen Job von seinem alten Dienstgeber ein gutes Zeugnis erpresst und sich dann, nachdem er diese Stellung gekündigt hat, mit einigen Kompagnons kurz als Impresario anrüchiger Frauenringvorstellungen versucht, fühlt sich ständig übervorteilt und wittert überall gegen ihn gerichtete Verschwörungen. Er fühlt sich ungerecht behandelt; sein Buchhalterverstand sieht nur mehr Rechnungen, die nicht aufgehen und andere Ungerechtigkeiten. Dabei verliert er immer mehr den Bezug zur Realität und steigert sich in antisemitische Wahnvorstellungen.

Aus dieser Situation versucht er einerseits in ein Verhältnis mit seiner Wirtin zu flüchten, in dem er einen, wie Broch das nennt, „erotischen Mystizismus"[8] sucht, andererseits projiziert er seinen Hass schließlich auf eine Person: seinen ehemaligen Arbeitgeber Bertrand, den er als Urheber all seines Leides sieht und gegen den er einen persönlichen Rachefeldzug startet. Dabei verstrickt er sich immer mehr in einen Opferwahn, in die Überzeugung, nur ein Opfer könnte die aus dem Gleis gesprungene Gerechtigkeit wieder herstellen. So erklärt er, es sei „das Einzige, was bleibt: für die Zukunft sich aufopfern und Sühne für das, was geschehen ist; ein anständiger Mensch opfert sich, sonst gibt es keine Ordnung"[9].

Da Esch Gerüchte über Bertrands Homosexualität zu Ohren kommen und er unter Strichern ehemalige Partner Bertrands ausfindig macht, entschließt er sich zu einer Anzeige gegen Bertrand, woraufhin dieser sich erschießt. Esch aber bemerkt, dass mit diesem Opfer die Gerechtigkeit nicht hergestellt wurde: „Zwar war solche Erkenntnis nicht sehr deutlich, allein sie genügte, um Esch zu veranlassen, dass er sich in seinem irdischen Kölner Leben einrichtete, eine anständige Stellung suchte und seinem Geschäfte nachging."[10]

Esch verschwindet also wieder im kleinbürgerlichen Leben. Seine kurze Rebellion war eine autoritäre, das heißt, sie blieb auf dem Boden der bestehenden Gesellschaft. Broch selbst beschreibt die Figur Eschs folgendermaßen: „Äußerlich bereits kommerzialisiert und dem Lebensstil der kommenden Sachlichkeit angenähert, ist er innerlich noch den

7 Ebd. S. 186.
8 Hermann Broch: Problemkreis, Inhalt, Methode der Schlafwandler. In: Broch: Schlafwandler (wie Anm. 5), S. 724.
9 Broch: Schlafwandler (wie Anm. 5), S. 326 f.
10 Ebd. S. 379.

traditionellen Werthaltungen verhaftet. Die Frage nach dem Lebenssinn, die keineswegs mehr bewusst, sondern nur mehr dunkel und dumpf in ihm rumort, muß also noch im Sinne der alten Schemata gelöst werden."[11] Die blinde Rebellion geht so Hand in Hand mit der Bereitschaft, mit den bestehenden Verhältnissen den Frieden zu machen.

Im letzten Teil *Huguenau oder die Sachlichkeit* laufen die Handlungsstränge der vorherigen Romane zusammen. Erzählt wird die Geschichte von Wilhelm Huguenau, der aus den Schützengräben des Ersten Weltkriegs desertiert und sich in einer Kleinstadt in der Etappe etabliert. Dort ist der gealterte Pasenow Stadtkommandant und Esch betreibt die Regionalzeitung, die ihm von Huguenau abgeknöpft wird. Denn Huguenau ist äußerst skrupellos und anpassungsfähig, er ist als neuer Typus nicht mehr wie seine Vorgänger an internalisierte Werte gebunden, er reagiert auf – und übersetzt in seinen Handlungen – die „Sachlichkeit" der vorgefundenen Welt direkt, wie Broch in seinen Kommentaren schreibt: „Pasenow und Esch [sind] beides moralische Typen, wenn auch verschiedenen Moral-Dogmen unterworfen. ... Bloß Huguenau ist der wahrhaft ‚wertfreie' Mensch und damit das adäquate Kind seiner Zeit."[12] Als dieser wird er auch zum Vollstrecker der Vorherigen: In den revolutionären Wirren 1918 weiß er diese Situation aufs für sich Vortrefflichste zu nutzen. Seinen Konkurrenten Esch bringt er um und sein Verhältnis zum Stadtkommandanten Pasenow entwickelt sich genau nach der politischen Konjunktur.

Eine weitere Inhaltsangabe dieses Romans ist kaum möglich, da immer mehr Handlungsstränge eingeführt werden, die teilweise nur Rahmenhandlungen für philosophische und ideengeschichtliche Abhandlungen über den Wertezerfall sind; auch Passagen in dramatischer Form werden eingefügt. So versucht Broch, die klassische Romanform zu sprengen, um auch formal im „polyhistorischen Roman", wie er ihn nennt, die zunehmende Irrationalisierung der Gesellschaft darzustellen.

Die (sicherlich sehr schematische) Einteilung der drei Hauptcharaktere der drei Romane in drei verschiedene Facetten des autoritären Charakters sollte keinesfalls über die Identität des Phänomens der autoritätshörigen Persönlichkeit hinwegtäuschen: Gleich ist ihnen, dass sie gesellschaftliche Zwänge nicht durchschauen, sie internalisieren, gegen die eigene Individualität wenden und, wie besonders bei Esch deutlich wird, hinter allem Unglück dieser Welt Verschwörungen und letztlich ‚die Juden' sehen. Es geht um den Niedergang des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft, den Max Horkheimer einmal so umriss: „Das Prinzip des Liberalismus hat zur Konformität geführt, vermittels des nivellierenden Prinzips von Handel und Austausch, das die liberalistische Gesellschaft zusammenhielt. Die Monade, ein Symbol des siebzehnten Jahrhunderts für das atomistische ökonomische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft, wurde zum

11 Hermann Broch: Der Roman *Die Schlafwandler*. In: Broch: Schlafwandler (wie Anm. 5), S. 720.

12 Hermann Broch: Ethische Konstruktion in den *Schlafwandlern*. In: Broch: Schlafwandler (wie Anm. 5), S. 726.

sozialen Typus. All die Monaden, so isoliert sie auch durch Gräben des Eigennutzes waren, glichen sich jedoch einander bei der Verfolgung eben dieses Eigennutzes immer mehr an. In unserem Zeitalter der großen ökonomischen Verbände legt das Prinzip der Konformität seinen individualistischen Schleier ab, wird offen verkündet und in den Rang eines Ideals per se erhoben."[13]

Wie dieser Konformitätsdruck jeweils gelöst wird, ist unterschiedlich, und Broch stellt ihn in mehreren Schritten dar. Pasenow, deutscher Junker und vom Liberalismus weit entfernt, kann sich trotzdem den gesellschaftlichen Veränderungen nicht ganz verschließen. Er rettet sich in die Identifikation mit dem Staat. So werden Pasenow zwar die alten Traditionen zeitweise schal, aber bis zum Fall des Kaiserreiches 1918 kommt er mit seiner Flucht in Uniform und Religion noch, wenn auch leidend, über die Runden. Außerdem ist Pasenow der Charakter, der am bewusstesten mit diesem Problem umgeht und es nicht nur wie Esch dunkel erahnt. Das führt auch dazu, dass Pasenow über die Revolution von 1918 – dem Untergang seiner Welt – den Verstand verliert. Der Kleinbürger Esch ist Ökonomisierung und Krise viel direkter ausgesetzt, er bemerkt seine Austauschbarkeit und Überflüssigkeit und reagiert mit Ressentiment und autoritärer Revolte.

Bei Huguenau fällt schließlich der individualistische Schleier, von dem Horkheimer spricht. Es kommt bei ihm nicht einmal zur Herausbildung einer differenzierten Es-Ich-Überich-Struktur, er verbleibt in gewissem Sinne regressiv auf einer kindlichen Stufe, was besonders bei der Beschreibung seiner Militärzeit auffällt: „Nun war man wieder in eine ganze Reihe von Verpflichtungen hineingeraten, die man viele Jahre hindurch vergessen gehabt hatte, man wurde wie ein Schuljunge behandelt, wurde angeschrien, hatte ein ähnliches Verhältnis zu Aborträumlichkeiten und ihrer Kollektivität wie in der Jugendzeit, auch der Fraß stand wieder im Mittelpunkt des Interesses, und die Respektbezeugungen und die ehrgeizigen Bestrebungen, in die man verflochten war, gaben dem Ganzen ein vollkommen infantiles Gepräge."[14] Diese Regression führt dazu, dass ein eigener Charakter, das Verhältnis von Es, Ich und Überich, sich gar nicht erst ausbilden kann, es entsteht ein „charakterloser Charakter": „Die gesellschaftliche Macht bedarf kaum mehr der vermittelnden Agenturen von Ich und Überich."[15]

Gibt es keine Instanzen, zwischen denen der Konflikt ausgetragen werden könnte, so kommt er nicht zu Bewusstsein: „Huguenau gedachte nicht jener Tat [dem Mord an Esch] und viel weniger wurde ihm die Irrationalität bewusst, von der seine Handlungsweise erfüllt gewesen war, so sehr erfüllt war, dass man geradezu von einem Durchbruch des Irrationalen hätte sprechen können."[16] Das Problem verschwindet so immer mehr aus

13 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main 1985, S. 135.
14 Broch: Schlafwandler (wie Anm. 5), S. 386.
15 Theodor W. Adorno: Glosse über Persönlichkeit. In: Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften. Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1997, S. 642.
16 Broch: Schlafwandler (wie Anm. 5), S. 689.

dem Blickfeld: Pasenow leidet noch und wird letzten Endes wahnsinnig, Huguenau macht am Ende Karriere – er, der Deserteur, bekommt offizielle Papiere und kann mit einem Haufen Geld im Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg beruhigt in die Zukunft blicken.

Der Gegenpol dieser ganzen Entwicklung ist Bertrand, der sich zunächst der Identifikation mit dem Staat verweigert (er verlässt die Armee) und als Geschäftsmann erfolgreich wird. Sein trotzdem nicht in den Funktionen der Gesellschaft aufgehender Charakter wird von Broch als eine „ästhetische Lebenshaltung" bezeichnet, auch seine Homosexualität versperrt sich der gesellschaftlichen Funktion der Reproduktion. Alle Handlungen vollzieht er bewusst, auch den Selbstmord: „Was übrig bleibt, ist die nicht minder zeitgebundene Resignation eines Ästheten und der Mut zur Konsequenz des Selbstmordes. Symbolisiert er also in seinem Schicksal auf höherer Ebene das Gesamtgeschehen des Romans, d. h. das Fiasko der alten Werthaltungen, so ist andererseits seine Person der Form nach Symbol für das Anwachsen des dunklen und traumhaften Elements, das mit jedem der drei Teile das Geschehen immer deutlicher durchsetzt."[17] Auch wenn Bertrand im dritten Teil nicht mehr vorkommt, geistert er wie ein Schatten über dem Buch. Real auftauchen kann er hier auch gar nicht mehr: In der Welt eines Huguenaus ist seine Existenz undenkbar.

Zur subjektiven Seite hin kann also von einer Entwicklung des autoritären Charakters gesprochen werden, während nach der objektiven, gesellschaftlichen Seite die Gesellschaft immer stärker der eigenen Logik unterworfen ist, der Logik des Kapitals und des Staates, die die Individuen zu ihren Anhängseln macht. Dadurch wird den Subjekten die Gesellschaft immer undurchschaubarer, das „dunkle und traumhafte Element"[18], wie Broch die Irrationalität der Gesellschaft beschreibt, wächst an.

Doch darf man diese Situation nicht mit Unvernunft verwechseln. Den springenden Punkt, den Broch die Verselbständigung von Partialsystemen nennt, hat Horkheimer mit dem Begriff der instrumentellen Vernunft zu fassen gesucht: Eine Vernunft, die nur noch die Mittel, aber nicht mehr die Zwecke reflektiert. „Die Vernunft ist gänzlich in den gesellschaftlichen Prozeß eingespannt. Ihr operativer Wert, ihre Rolle bei der Beherrschung der Menschen und der Natur, ist zum einzigen Kriterium gemacht worden."[19] Dieser Prozess der Funktionalisierung macht auch vor der Sprache nicht halt: „Soweit Wörter nicht offenkundig dazu verwandt werden, technisch relevante Wahrscheinlichkeiten abzuschätzen, oder anderen praktischen Zwecken dienen, unter die selbst die Erholung fällt, geraten sie in Gefahr, als leeres Geschwätz verdächtigt zu werden; denn Wahrheit ist kein Selbstzweck."[20]

1931, also 16 Jahre bevor Horkheimer dies niederschrieb, formulierte Broch ganz ähnliche Erfahrungen in einem Vortrag über die *Schlafwandler* in einer Wiener Volks-

17 Broch: Der Roman (wie Anm. 11), S. 721.
18 Ebd.
19 Horkheimer: Zur Kritik (wie Anm. 13), S. 30.
20 Ebd. S. 31.

hochschule: „Der werkende Mensch von heute ist in einem viel tieferen Sinne *stumm* als etwa ein Trappist. Seine Sprache ist eigentlich, im weitesten Sinne genommen, immer nur Signal, immer nur Geschäftsbrief. Er spricht von den Dingen, so weit es unerlässlich nötig ist, aber er spricht nicht mehr über die Dinge. Und wenn er nicht an seinem Arbeitsplatz steht, so treibt er Sport und gerät in ein unmittelbares und stummes Verhältnis zur Natur. Oder er geht ins Kino."[21] Dadurch geht die Fähigkeit zur Erfahrung verloren, der Mensch verbleibt, wie Broch das in seiner *Massenpsychologie* formuliert hat, in einem Dämmerzustand und ihm fremden Gesetzen unterworfen: „Doch weil der Traumstrom eine echte Realität ist, eine Realität, die ein jeder – soferne es ihm gegönnt ist, sich der eigenen Traumhaftigkeit zu entringen – zu beobachten allezeit und allerorts (und schließlich eben auch an sich selber) in der Lage ist, kurzum, weil im dämmerhaft-traumhaften Dahinleben tatsächlich eine beinahe willenlose Lebensschicht sich zeigt, ist der Geschichtstheorie der Zugang zu echter, d. h. tunlichst fiktionsloser, realitätsbezogener Wissenschaftlichkeit freigemacht."[22] Da die Gesellschaft irrational eingerichtet und den Entscheidungen der Individuen weitgehend entzogen ist, erlangen geschichtliche, gleichsam natürliche Gesetze ihre Berechtigung, diese Gesellschaft zu beschreiben. „Die Vermittlungen der irrationalen Formen, worin bestimmte ökonomische Verhältnisse erscheinen und sich praktisch zusammenfassen, gehen die praktischen Träger dieser Verhältnisse in ihrem Handel und Wandel jedoch nichts an; und da sie gewohnt sind, sich darin zu bewegen, findet ihr Verstand nicht im geringsten Anstoß daran. ... Es gilt hier, was Hegel mit Bezug auf gewisse mathematische Formeln sagt, dass, was der gemeine Menschenverstand irrational findet, das Rationelle, und sein Rationelles die Irrationalität selbst ist."[23]

Das Kapital als prozessierendes, dinglich vermitteltes Herrschaftsverhältnis (das auch den Staat bedingt) ist der gesellschaftliche Prozess, in den nach Horkheimer die Vernunft eingespannt ist und der diese mit steigender Durchdringung der Gesellschaft immer mehr zur instrumentellen modelt. Die irrationale Einrichtung der Gesellschaft schlägt sich im Subjekt nieder und fördert die Entstehung einer autoritären Charakterstruktur. Dass das allerdings nicht heißt, man sei durch die Einrichtung der Gesellschaft zu dieser verdammt, zeigt sich bei Broch in der Figur Bertrands, insofern dieser sich zunächst der Identifikation mit dem Staat verweigert.

Die Entwicklung zur Irrationalisierung versucht Broch mit dem Begriff des „Zerfalls der Werte" zu fassen. Was zunächst als kulturkonservatives Jammern über den Verlust von Moral in der heutigen, ach so schnelllebigen Zeit klingt, ist bei Broch anders intendiert, auch wenn der Begriff Anklänge an konservative Elemente durchaus aufweist.

21 Hermann Broch: Über die Grundlagen des Romans *Die Schlafwandler*. In: Broch: Schlafwandler (wie Anm. 5), S. 729.
22 Hermann Broch: Massenpsychologie. Schriften aus dem Nachlaß. Zürich 1959, S. 248.
23 Karl Marx: Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 3. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 25. Berlin 1983, S. 787.

In ihm soll die Irrationalität der Gesellschaft auf den Begriff gebracht werden, die Tatsache, dass zwar die Subjekte scheinbar nüchtern und rational ihre Ziele verfolgen, gesamtgesellschaftlich daraus jedoch Irrationalität entspringt.

Derartige Überlegungen legt Broch einem Berliner Intellektuellen in den Mund, dessen Abhandlung über den Zerfall der Werte in den dritten Teil des Romans eingeflochten ist. In dieser Abhandlung formuliert er vor dem Hintergrund des Ersten Weltkriegs: „Das Unwirkliche ist das Unlogische. ... Es ist, als ob die ungeheure Realität des Krieges die Realität der Welt aufgehoben hätte. Phantastisches wird zur logischen Wirklichkeit, doch die Wirklichkeit löst sich zur alogischsten Phantasmagorie. ... Wir empfinden das Gesamtgeschehen als wahnsinnig, aber für unser Einzelschicksal können wir mit Leichtigkeit einen logischen Motivbericht liefern. Sind wir wahnsinnig, weil wir nicht wahnsinnig geworden sind?“[24] Und später führt Broch konkret aus: „Huguenau ist ein Mensch, der zweckmäßig handelt. Zweckmäßig hat er seinen Tag eingeteilt, zweckmäßig führt er seine Geschäfte, zweckmäßig konzipiert er seine Verträge und schließt sie ab. Alldem liegt eine Logik zugrunde, die durchaus ornamentfrei ist. ... Und doch ist mit dieser Ornamentfreiheit das Nichts, ist mit ihr der Tod verbunden, verbirgt sich hinter ihr das Monstrum eines Sterbens, in dem die Zeit verfallen ist.“[25] Hinter der instrumentellen Vernunft lauert das Unwesen von Staat und Kapital, bildet sich das destruktive Potential, das in der Krise zum Durchbruch gelangt.

Nicht nur inhaltlich versucht Broch diese Entwicklung nachzuzeichnen, auch auf einer formalen Ebene will er ihr gerecht werden, indem er die Form des klassischen Romans zu der des polyhistorischen Romans weitertreibt. Der Roman gilt als die literarische Form der Hochzeit des Bürgertums, da erst in ihm das von bornierten vorbürgerlichen Verhältnissen befreite Individuum auftreten kann, wie Georg Lukács im Vergleich mit dem Epos feststellte: „Der Held der Epopöe ist, strenggenommen, niemals ein Individuum. Es ist von alters her als Wesenszeichen des Epos betrachtet worden, dass sein Gegenstand kein persönliches Schicksal, sondern das einer Gemeinschaft ist.“[26] Als Zwitter und Übergang zwischen den Formen Roman und Epopöe sieht er Dantes *Göttliche Komödie*: Dante „hat noch die vollendete immanente Abstandslosigkeit ... der wahren Epopöe, aber seine Gestalten sind schon Individuen, die sich bewusst ... einer ihnen gegenüber sich abschließenden Wirklichkeit entgegenstellen und in diesem Widerstand zu wirklichen Persönlichkeiten werden“.[27]

Gesellschaftstheoretisch gesehen entspricht dieser Formwandel einem realen Wandel: Gerade im Italien Dantes wurden durch frühkapitalistische Formen die überkom-

24 Broch: Schlafwandler (wie Anm. 5), S. 418 f.
25 Ebd. S. 463 f.
26 Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. München 1994. S. 57.
27 Ebd. S. 59.

menen feudalen Abhängigkeitsverhältnisse aufgeweicht. Durch das Aufkommen des Marktes treten sich die Menschen nicht mehr als Herr und Knecht gegenüber, die in einer gottgewollten Ordnung eines Kollektivs leben, sondern als Warenbesitzer und müssen sich deshalb gegenseitig als Individuen anerkennen. Aber nicht nur das Individuum entspringt dieser Formation: Auch die dem Helden entgegenstehende Welt ändert sich mit dem Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft, wie Hegel am Scheitelpunkt dieser Entwicklung schildert. In einem Vergleich des (für ihn) modernen Romans mit den alten Ritterromanen, in denen der Held ins Ungewisse auf Abenteuerfahrt ging, führt er aus: „Die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins hat sich verwandelt in eine feste, sichere Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats, so daß jetzt Polizei, Gerichte, das Heer an die Stelle der chimärischen Zwecke treten, die der Ritter sich machte."[28]

Das Individuum muss nun mit dieser bestehenden Welt zurechtkommen. Hegel beschreibt dieses Ringen so: Die Helden „stehen als Individuen mit ihren subjektiven Zwecken der Liebe, der Ehre, Ehrsucht oder mit ihren Idealen der Weltverbesserung dieser bestehenden Ordnung und Prosa der Wirklichkeit gegenüber, die ihnen von allen Seiten Schwierigkeiten in den Weg legt".[29] Allerdings ist bei Hegel die Gesellschaft auf lange Sicht gesehen vernünftig, die Vernunft setzt sich dank dieser Kämpfe durch und der Held lernt erst durch sie seinen Platz in der Welt und in der Gesellschaft kennen und schätzen: „Diese Kämpfe nun aber sind in der modernen Welt nichts Weiteres als die Lehrjahre, die Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit, und erhalten dadurch ihren wahren Sinn. Denn das Ende solcher Lehrjahre besteht darin, dass sich das Subjekt die Hörner abläuft, mit seinem Wünschen und Meinen sich in die bestehenden Verhältnisse und in die Vernünftigkeit derselben hineinbildet, in die Verkettung der Welt eintritt und sich in ihr einen angemessenen Standpunkt erwirbt."[30]

Der Held wird also erzogen, beziehungsweise erzieht sich selbst, bis er an der Welt nicht mehr sonderlich viel auszusetzen und sie als vernünftig eingerichtete Veranstaltung anerkannt hat. Dabei wird natürlich auch die Gesellschaft, mit der er in Verbindung tritt, dargestellt. Im Reifungsprozess lässt sich viel über sie lernen. Denn die Abenteuer, die Ereignisse, die der Held durchläuft, sind keine zufälligen, sondern Stationen auf dem Weg zur Anpassung, die mit den Notwendigkeiten und Zwängen der Gesellschaft verbunden sind.

Dass das nicht ganz ohne Schrammen und Wunden abgeht, dass bei diesem Prozess der Einpassung gerade das Individuelle wieder verloren geht, ahnt aber auch Hegel, wenn er etwas spöttisch fortfährt: „Mag einer auch noch soviel sich mit der Welt herumgezankt haben, umhergeschoben worden sein, zuletzt bekommt er meistens doch sein Mädchen und irgendeine Stellung, heiratet und wird ein Philister so gut wie alle anderen auch;

28 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik II. Werke Bd. 14. Frankfurt am Main 1970, S. 219.
29 Ebd.
30 Ebd. S. 220.

die Frau steht der Haushaltung vor, Kinder bleiben nicht aus, das angebetete Weib, das erst die Einzige, ein Engel war, nimmt sich ungefähr ebenso aus wie alle anderen, das Amt gibt Arbeit und Verdrießlichkeiten, die Ehe Hauskreuz, und so ist der ganze Katzenjammer der übrigen da."[31] Das Besondere, von dem erzählt wurde, verschwindet im Allgemeinen der Gesellschaft. Diese langweilige Idylle beruht aber darauf, dass die Gesellschaft noch als vernünftige erscheint. Zerfällt dieser Schein und zweifelt man daran, dass die Gesellschaft die beste aller möglichen ist, so wird die ganze traditionelle Romanform problematisch.

In der Welt nach dem Ersten Weltkrieg gab es genug Gründe zu zweifeln. Der Wahnsinn auf den Schlachtfeldern führte auf praktische und blutige Weise vor Augen, dass in dieser Gesellschaft der Einzelne überflüssig ist und nur als Menschenmaterial gilt. Das, was Hegel noch spöttisch am Schluss des Romans beschreibt, die Ununterscheidbarkeit des Helden von anderen „Philistern", die sogar einsehen müssen, dass ihre Hingabe an die Angebetete eigentlich auch einer Anderen hätte gelten können, da sie sich ausnimmt „wie alle anderen", dieses Problematischwerden des Individuellen stellt jetzt den Ausgangspunkt dar. Darauf lässt sich auf zwei Weisen reagieren: In der einen wird diese Entindividualisierung begrüßt als Abkehr vom liberalen, humanistischen Geschwätz des dekadenten Bürgertums wie bei Ernst Jünger, der aus den Schützengräben Träger einen neuen Ordnung steigen sieht: „Der Ausbruch des Weltkrieges setzt den breiten, roten Schlußstrich unter diese Zeit. Im Jubel der Freiwilligen, der ihn begrüßt, liegt mehr als die Erlösung der Herzen, denen sich über Nacht ein neues, gefährlicheres Leben offenbart. Es verbirgt sich in ihm zugleich der revolutionäre Protest gegen die alten Wertungen, deren Gültigkeit unwiderruflich abgelaufen ist."[32] Diese Zeilen aus Jüngers *Arbeiter* erschienen fast zeitgleich mit den *Schlafwandlern*, die die andere Reaktionsmöglichkeit ausloten. Und Broch versucht sich dabei auch der Frage zu stellen, wie eine Gesellschaft, die diesen Wahnsinn produziert, überhaupt adäquat darzustellen sei. Er hält am bürgerlichen Versprechen auf Individualität fest und will untersuchen, warum es nicht erfüllt wird, warum umgekehrt Katastrophen das Resultat der bürgerlichen Gesellschaft sind.

Broch steht also vor dem Problem, mit der Romanform, der künstlerischen Entfaltungsform des Individuums, das Verschwinden des Individuums darstellen zu müssen. An die Romanform sieht er sich gebunden, da sie die einzige Form ist, in der sich gesellschaftliche Totalität – wenn das überhaupt möglich ist – adäquat darstellen lässt: „Die zeichnerische oder malerische Sozialkarikatur ist – gleich der Kurzgeschichte – an Einzelsituationen gebunden, und mit solchen lässt sich die Sozialtotalität höchstens andeuten, niemals jedoch in ihrer Ganzheit darstellen: hierzu bedarf es einer Verbreiterung des Exemplifizierungsraumes, und die wird erzielt, wenn sich die Sozialtotalität in der

31 Ebd.

32 Ernst Jünger: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Stuttgart 1982.

Totalität eines in ihr ablaufenden Menschenlebens spiegelt, genau so wie umgekehrt dieses nur dann zur Gänze erfasst werden kann, wenn die ihm zugehörige Sozialtotalität gezeigt wird. Gerade das wird vom Roman und in der Hauptsache wohl nur vom Roman geleistet."[33] Der Weg des Helden als Lehrgang zur Einpassung in die Gesellschaft wird sinnlos, wenn die Gesellschaft irrational ist. Ja selbst der Held als Individuum verschwindet tendenziell; was bleibt, ist die Darstellung der gesellschaftlichen Totalität.

Broch verteidigt die Erkenntnisfunktion des Romans: „Dichten war stets eine Ungeduld der Erkenntnis, ein Vorauseilen vor dem Rationalen, ein Wegbereiten. ... Was die Philosophie anstrebte: die Welt darzustellen und aus dieser Darstellung selber heraus den Weg zur Ethik und zu den Wertsetzungen zu finden, diese Aufgabe der Philosophie scheint nunmehr der Dichtung und besonders der epischen Dichtung zuzufallen."[34] Der Roman soll in einer Welt, in der nur der Positivismus als wissenschaftlich gilt, dessen Grenzen überschreiten und den Versuch unternehmen, die gesellschaftliche Totalität zu beschreiben, die sich dabei allerdings als Unwesen entpuppt.

Aber einer Welt, deren Einheit zerfällt, ist der klassische Roman nicht mehr angemessen; Deswegen entwickelt Broch sein Konzept des polyhistorischen Romans, der nicht nur verschiedene Inhalte, sondern auch verschiedene Stile und Formen beinhaltet: „Es versteht sich, dass sich ein derartiger Polyhistorismus nicht auf das Sachliche allein beschränkt. Es ist auch ein Polyhistorismus der Methoden, denn Form und Inhalt bilden stets eine Einheit. Wieder muß auf Joyce verwiesen werden und auf dessen souveräne Behandlung aller Darstellungsformen, aller Stilarten, aller Symbole, an diese ganze Vielfalt des Instrumentariums, mit welchem das Irrationale des Lebens gehoben und zu Bewußtsein gebracht werden soll."[35]

Das bewusste Einsetzen von Stilen lässt sich auch in den *Schlafwandlern* zeigen: *Pasenow oder die Romantik* ist noch sehr traditionell geschrieben, so traditionell, dass Broch sogar vorgeworfen wurde, er kupfere nur bei Fontane ab. Broch beschreibt diesen Teil als „harmlose Erzählung von gleichmäßigem Tempogefälle und fast ungebrochener naturalistischer Färbung".[36] Da es um das letzte Aufbäumen der Tradition geht, ist auch kein anderer Stil angebracht. Im zweiten Teil, bei Esch, sieht die Sache schon anders aus: Das nüchterne Element tritt zurück, besonders die Passagen des Besuchs Eschs bei Bertrand gleiten ins Traumhafte ab. Die traditionelle Romanform wird zwar noch nicht gebrochen, aber durch den Wechsel von langen Passagen der Reflexion mit einer sich schnell entwickelnden Geschichte wird Unruhe hineingebracht. So wie Esch seine Rebellion nur auf dem Boden des Bestehenden vollzieht, bleibt auch die Form auf traditionellem Boden, ihn aber auch manchmal aufbrechend.

33 Hermann Broch: Hofmannsthal und seine Zeit. Eine Studie. München 1964, S. 9 f.
34 Broch: Über die Grundlagen (wie Anm. 21), S. 731.
35 Ebd. S. 732 f.
36 Hermann Broch: Problemkreis, Inhalt, Methode der *Schlafwandler*. In: Broch: Schlafwandler (wie Anm. 5), S. 724.

Vollständig mit der traditionellen Romanform wird erst im letzten Teil gebrochen. Neben dem Einflechten der erwähnten dramatischen und essayistischen Formen, charakterisierte Broch den Stil hier als „Reportage“[37], was auf den Untertitel, die Sachlichkeit, verweist: „Aber der völlige Niederbruch der alten Werthaltungen erlaubt hier die Sprengung der reinen Erzählung: die stetig fortschreitende Entfesselung des seiner weltanschaulichen Fixierungen entkleideten Irrationalen darf in den Stil eingehen und gibt ihm die Lizenz zur Anwendung aller Kunstmittel trotz der Nüchternheit des sachlichen Berichts.“[38]

Der polyhistorische Roman kann also keine reine Erzählung sein, andere literarische Formen müssen eingebaut werden, um die Irrationalität der Gesellschaft zu erfassen. Alle diese Formen werden im Bemühen um das Ziel eingesetzt, „das Unfassbare in immer neuen Schächten hervorbrechen“[39] zu lassen. Der daraus resultierende Schock soll dem Leser Unbehagen bereiten und die ästhetische Distanz zerstören. Adorno beschreibt diese Vorgangsweise an Hand von Kafkas Romanen: „Durch Schocks zerschlägt er dem Leser die kontemplative Geborgenheit vorm Gelesenen. Seine Romane ... sind die vorwegnehmende Antwort auf eine Verfassung der Welt, in der die kontemplative Haltung zum blutigen Hohn ward, weil die permanente Drohung der Katastrophe keinem Menschen mehr das unbeteiligte Zuschauen und nicht einmal dessen ästhetische Nachahmung erlaubt.“[40]

Es stellt sich natürlich die Frage, inwieweit Broch dieses Experiment gelungen ist. Adorno verweist auf das Problem, das mit diesem Einbinden von essayistischen Formen und dramatischen Einsprengseln in den Roman verbunden ist: „Das antirealistische Moment des neuen Romans, seine metaphysische Dimension, wird selber gezeitigt von seinem realen Gegenstand, einer Gesellschaft, in der die Menschen voneinander und von sich selber gerissen sind. In der ästhetischen Transzendenz reflektiert sich die Entzauberung der Welt. All das hat kaum seinen Platz in der bewußten Erwägung des Romanciers, und Grund ist zur Annahme, daß wo es in jene eindringt, wie etwa in den sehr groß intendierten Romanen Hermann Brochs, es dem Gestalteten nicht zum besten anschlägt.“[41] Allerdings hält er an anderer Stelle fest: „Die Kunstwerke des obersten Ranges unterscheiden sich von den anderen nicht durch Gelingen – was ist schon gelungen? – sondern durch die Weise ihres Mißlingens. Denn es sind die, deren Probleme, immanent-ästhetisch und gesellschaftlich (was beides in der Tiefendimension zusammenfällt) so gestellt sind, daß sie mißlingen müssen. ... Groß ist ein Kunstwerk, wenn sein Mißlingen objektive Antinomien ausprägt.“[42] Und davor steht Broch sicher-

37 Ebd. S. 725.
38 Ebd.
39 Ebd.
40 Theodor W. Adorno: Standort des Erzählers im modernen Roman. Noten zu Literatur. Gesammelte Schriften. Bd. 11. Frankfurt am Main 1997, S. 46.
41 Ebd. S. 43.
42 Theodor W. Adorno: Beethoven. Philosophie der Musik. Frankfurt am Main 2004. S. 149.

lich, will er doch einerseits eine Gesellschaft darstellen, in der das Individuum tendenziell verschwindet, gleichzeitig aber auf der „Hervorhebung seiner [des Künstlers] ethischen Pflicht“[43] besteht, die ein Individuum voraussetzt.

Brochs Schlafwandler beschreiben zwar den Zerfall bürgerlicher Subjektivität, unberücksichtigt bleiben muss darin – zeitbedingt – aber der vorläufige Höhepunkt der Regression des Individuums zum Mitglied von Rackets, der Nationalsozialismus und der wahnsinnige Triumph der instrumentellen Vernunft, also die Shoah. Trotz der meist recht nüchternen und richtigen Einschätzungen, die er in Briefen zur Situation im Nachkriegsdeutschland anstellte, ist sein Versuch einer literarischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus in dem Roman *Die Verzauberung*[44] äußerst problematisch, da er versucht, einen ursprünglichen und positiven Naturmythos gegen die von der Hitlerfigur des Romans in ein Bergdorf getragene Naturmagie auszuspielen.

Bei Boualem Sansal ist das anders; er sieht sich in seinem Roman *Das Dorf des Deutschen* ganz anderen Verhältnissen gegenüber als Broch: Deshalb ist nicht die zunehmende Irrationalisierung der Gesellschaft sein Thema, denn die modernisierte Barbarei fand schon statt. Ihm geht es um das Weiterleben des Nationalsozialismus, um die „Bereitschaft zum Unsäglichen“, die „fortwest in den Menschen wie in den Verhältnissen, die sie umklammern“.[45] Dabei unterscheidet sich Sansals Buch von anderen, die sich mit dem Nachleben des Nationalsozialismus auseinandersetzen, darin, dass er die Verbindung des Islamismus in Algerien mit dem Nationalsozialismus aufzeigt.

Zeigt also Broch den Weg auf vom Individuum zum erfahrungsresistenten „charakterlosen Charakter“, so geht Sansal in seinem *Dorf des Deutschen* den umgekehrten: Seine Hauptperson, der junge Malrich, beginnt die ihn umgebende Gesellschaft zu reflektieren und gegen die islamistischen Rackets der französischen Vorstädte, deren Mitglied er selbst war, vorzugehen. In der Auseinandersetzung mit dem Leben seines Vaters bilden sich die Strukturen bürgerlicher Subjektivität bei ihm erst aus – beziehungsweise dasjenige, was unter den gegebenen Umständen noch von deren beschädigten Überresten zu retten ist.

Sansal stellt die Geschichte Malrichs und seines älteren Bruders Rachel in Form von Tagebüchern der beiden dar, die von Malrich überarbeitet und zusammenmontiert wurden. Durch diese Montagetechnik wird der klassische olympische Erzähler des Romans ersetzt, der in der beschriebenen irrationalen Welt auch fehl am Platz wäre: „Einen allwissenden Erzähler gibt es also nicht, nur zwei Entwürfe, die durch das familiäre

43 Hermann Broch: Die Kunst und ihr Un-Stil am Ende des 19. Jahrhunderts. In: Geist und Zeitgeist. Essays zur Kultur der Moderne. Frankfurt am Main 1997, S. 136.
44 Hermann Broch: Die Verzauberung. Frankfurt am Main 1994.
45 Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften. Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1997, S. 555.

Verhältnis eine in sich gebrochenen Einheit erhalten, welche am Ende durch den Selbstmord des Älteren zerfällt."[46]

Die Brüder kommen aus einem Dorf in Algerien, ihr Vater, der noch dort lebt, stammt aus Deutschland, die beiden leben aber in einer französischen Vorstadt. Rachel, der ältere, ist ein erfolgreicher Manager in einem internationalen Konzern, Malrich verkommt zum Kleinkriminellen, der eine Zeitlang mit den sich im Banlieu ausbreitenden Islamisten sympathisierte. Als Anfang der 1990er Jahre die Bewohner des Heimatdorfes in Algerien von Islamisten ermordet werden, reist Rachel zu dem Grab seiner Eltern und entdeckt, dass sein Vater vor seiner Zeit in Algerien, wo er als Held des Unabhängigkeitskrieges geehrt wird, als SS-Offizier an Schaltstellen der deutschen Vernichtungsmaschinerie saß. Rachel zerbricht an dieser Entdeckung, er beginnt, wie er in seinem Tagebuch schreibt, als „gebrochener Zombie ... auf der Suche nach seiner Menschlichkeit in der Zeit rückwärts"[47] zu gehen, um Nachforschungen über seinen Vater anzustellen. Als er der Rolle des Vaters im Nationalsozialismus gewahr wird, zerbricht er daran und bringt sich um. Malrich beschäftigt sich nun nach Rachels Tod mit dessen Tagebüchern, beginnt zu schreiben und kommt zu dem Schluss, dass dem sich in der Vorstadt ausbreitenden Islamismus der Kampf angesagt werden muss, da ihn ähnliche Vernichtungsphantasien antreiben wie den Nationalsozialismus. Damit konfrontiert er den örtlichen Bandenchef der Islamisten. Was genau das Resultat dieses Versuchs ist, bleibt offen, das Buch endet mit einer skeptischen Prognose Malrichs.

Wird bei Broch das traumhafte, irrationale Moment immer stärker, schlafen die Schlafwandler also immer tiefer und sind sich ihres Schlafwandelns immer weniger bewusst, so beschreibt Sansal gewissermaßen das Aufwachen – und welche Leiden mit diesem prekären Prozess verbunden sind. Das Individuum wird sich bei ihm seiner erst gewahr und sieht sich einer bedrohlichen Welt gegenüber. Dabei gelingt es Sansal, Elemente des autoritären Charakters gegen diesen zu wenden: Momente der beschädigten Charaktere, die sowohl Rachel als angepasster Businessman als auch Malrich als islamistischer Mitläufer sind, werden durch den Schock, den die Konfrontation mit der Vergangenheit des Vaters auslöst, plötzlich zu aufklärerischen Impulsen. Sansal seziert den autoritären Charakter und benutzt dessen Teile als künstlerisches Material.

Dies geschieht zum Beispiel bezüglich der instrumentellen Vernunft Rachels: Er als Ingenieur im hohen Management eines Konzerns, der Pumpen und Ähnliches herstellt, verzweifelt nicht zuletzt daran, dass seine technischen und administrativen Kenntnisse ihm den Aufwand, der zur industriellen Massenvernichtung notwendig war, drastisch vor Augen führen. So schreibt er in seinem Tagebuch über die Vernichtungslager: „Einen Betrieb von solcher Natur zu unterhalten, ist summa summarum nicht so einfach wie es scheint. Das ist Großindustrie, mit allen Scherereien, die man sich vorstellen kann,

46 Göllner: Sansals Prosa (wie Anm. 3), S. 170.

47 Boualem Sansal: Das Dorf des Deutschen oder Das Tagebuch der Brüder Schiller. Gifkendorf 2009, S. 59.

die Probleme der Arbeitskräfte, vor allem die Unterqualifiziertheit, ... das Schwanken der Lagerbestände, das Ungleichgewicht zwischen dem Angebot und der Nachfrage von Kammern und *Kremas*, das die Planung durcheinanderbringt, den Arbeitsrhythmus unterbricht, zu Engpässen in der Erdrosselung und technischem Stillstand führt. Es gibt das Management, wie man heute sagt, um zu betonen, dass es komplizierter ist als die bloße Verwaltung, mit allem, was es charakterisiert. ... Ein industriell betriebener Völkermord hat nichts mit dem ersten dahergelaufenen *serial killer* zu tun."[48] Diese Einsicht überzeugt ihn davon, dass der Vater ein bewusst handelnder Täter war und die Rede vom Mitläufer eine bloße Entlastungsstrategie.

Für Malrich wiederum treten wegen seines Hintergrunds als islamistischer Mitläufer die Parallelen zwischen der Dynamik von Projektionsmechanismen im Nationalsozialismus und im Islamismus klar zu Tage, da er letztere nur zu gut kennt: „Kaum trocken hinter den Ohren waren wir fit, sie hatten uns beigebracht, wie erregend es ist, Leute zum Hassen zu haben und ihren Tod bis in die Schlaflosigkeit herbeizuwünschen. ... Im Laufe der Tage und der gelungenen Rettungen hat jeder daraus gemacht, was er konnte, viele aber haben nicht mehr damit aufgehört, sich ins Delirium zu schrauben. Derjenige, der sich nicht rechtzeitig von der grünen Pest erholt, ist auf Jahrhunderte ein verlorener Mensch."[49] Warum Malrich nicht zu jenen gehört, die sich endgültig „ins Delirium schrauben", lässt Sansal offen. Antisemit zu werden ist eine Entscheidung, die nicht abgeleitet werden kann. Aber diese Erfahrungen schärfen Malrichs Blick und helfen bei der Stärkung seines Ichs. Zentral für die Stärkung, die hier beschrieben wird, sind auch die Stellen, an denen Malrich Geschichtsbewusstsein entwickelt. Ist, wie Adorno schreibt, das „Schrumpfen des Bewußtseins historischer Kontinuität" ein „Symptom jener gesellschaftlichen Schwächung des Ichs"[50], so ist dessen Stärkung mit der Fähigkeit zur Erfahrung und Erinnerung verbunden. Regrediert Huguenau bei Broch in die Kindheit, einen Zustand, in dem es keine Erinnerung an das Vergangene gibt, sind an den zentralen Stellen von Sansals Werk Friedhöfe zu finden, Orte der Erinnerung und Reflexion: Rachels Besuch am Grab seiner Eltern in Algerien bringt die ganze Geschichte ins Rollen, und auch Malrich versucht, sich im fiktiven Gespräch an Rachels Grab über einige Dinge klar zu werden, bevor er die Islamisten mit seinen Aufzeichnungen konfrontiert. Denn, auch hier den Figuren Brochs entgegengesetzt, die sich mehr und mehr im dumpfen Unbewussten verlieren, erkennt Malrich, dass das „Verschwommene und das Unerklärliche ... die Grundzutaten für den [sind], der fanatisch werden will"[51].

In gewisser Weise erinnert diese Stärkung des Ichs, diese Selbstaufklärung, an einen Bildungsroman, allerdings einen, der an der Einrichtung der Welt wahnsinnig geworden ist. Konnte Hegel noch meinen, dass am Ende eines Bildungsromans „das Subjekt [sich] die Hörner abläuft" und sich in die „bestehenden Verhältnisse und in die Vernünftigkeit

48 Ebd. S. 161 f.
49 Ebd. S. 267 f.
50 Adorno: Was bedeutet (wie Anm. 45), S. 558.
51 Sansal: Das Dorf (wie Anm. 47), S. 267.

derselben hineinbildet“[52], so hält Sansal zwar am Subjekt und der Verantwortlichkeit des Subjekts fest, gibt sich aber keinen Illusionen hin, was das für das Individuum in der gegebenen Gesellschaft heißt. Malrich resümiert am Ende seines Tagebuchs: „Und ich, ich bin in knapp zehn Monaten von der krassesten Unbekümmertheit in einen Zustand anhaltender Krise übergewechselt, irgendwas zwischen Wahnsinn, Wut und dem Verlangen loszurennen, um mich am anderen Ende der Welt zu ertränken.“[53] Wie prekär und fatal diese Situation ist, führt auch das Ende Rachels vor Augen.

Das Ergebnis dieses modernen Bildungsromans ist nicht das Einfügen in eine sinnhafte Gesellschaft, sondern Malrich wird als Subjekt vor die „fast unlösbare Aufgabe“ gestellt, „weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen“.[54]

52 Hegel: Vorlesungen (wie Anm. 28), S. 220.
53 Sansal: Das Dorf (wie Anm. 47), S. 270.
54 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main 1997, S. 63.

Philipp Lenhard

Liebe als Einspruch

Nadeem Aslams Porträts islamischer Gesellschaften[1]

Woran eigentlich liegt es, dass Geschichten, die von Liebe handeln, eine besondere Nähe zum Kitsch nachgesagt wird? Die erpresste Versöhnung, die in Büchern, Liedern, Filmen oder Opern am Beispiel zweier Menschen, die zueinander finden, zelebriert wird, ist zweifelsohne ein Hohn auf all jene, die in bedrückenden Verhältnissen unter die Räder geraten. Ihnen wird vorgegaukelt, die Welt halte noch etwas für sie bereit, sei erfüllt vom Glück, das man nur zu suchen brauche, um es zu finden. Sind also Erzählungen viel kritischer, die den Planeten als unerlösten Ort darstellen, an dem es weder Sinn noch Vernunft noch Hoffnung gibt – und das heißt ja in letzter Instanz auch: Liebe? Sind Geschichten, die voll von Gewalt, Hass und Unterdrückung sind, nicht irgendwie näher an dem, was ein kluger Mann einmal die Denunziation schlechter Zustände genannt hat?

Wer so fragt, kann keine ernst zu nehmende Antwort erwarten. Selbstverständlich geht es in der Literatur, wie in der Kunst überhaupt, nicht darum, etwas Schlechtes „anzuprangern", sondern darum, so die einschlägige, aber immer noch treffende Formulierung Adornos, das Leiden beredt werden zu lassen. Das ist ein Unterschied ums Ganze: Während im ersten Fall der Autor als moralisches Subjekt in Erscheinung tritt, das selbstherrlich dekretiert, was wahr und was falsch ist, gelingt es dem Künstler im zweiten Fall, das Material selbst zum Sprechen zu bringen. Ist ersteres Ausfluss der verrückten Idee, man sei Herr über die Dinge und könne über sie nach Lust und Laune verfügen, so ist zweiteres der Ausdruck des unstillbaren Bedürfnisses, ja Zwanges, dem, was an die Oberfläche drängt, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln Platz zu verschaffen. Kitsch ist es demgegenüber, die Oberfläche selbst zu fetischisieren, die vorgestanzten Formen auszufüllen, und damit all dem Verdrängten noch einmal Gewalt anzutun. Freilich, das Verdrängte selbst ist zutiefst ambivalent und als aus dem Unbewussten Stammendes so irrational wie potentiell zerstörerisch. Doch die Individuen, die sich

1 Der Text beruht auf einem Vortrag, gehalten auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit. Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno*, Wien 30. 9. – 2. 10. 2011.

gegen das Unbewusste verhärten, realisieren nicht einmal, wie sehr ihr Ich und die Gesellschaft, auf der es beruht, jenem Unbewussten gleichen. Sie in dem Glauben zu bestärken, sie hätten sich und die Natur voll im Griff und könnten nun frohen Mutes das Glück suchen wie einen besonders schmackhaften seltenen Waldpilz, ist Betrug.

Zugleich aber ist es in einer Gesellschaft, die Freiheit zur Fiktion degradiert, ebenso großer Kitsch, die Ohnmacht zu besingen. Nur als aporetische hat Kunst einen Wahrheitsgehalt, der die Verdinglichungen von Freiheit und Unfreiheit, Gewalt und Liebe aufbricht. Beide sind untrennbar ineinander verschlungen und der Versuch, sie auseinanderzureißen, ist repressiv. Worauf es ankommt, ist, der Unfreiheit das Bedrohliche zu nehmen, weil sie nicht mehr mit Herrschaft und Unterdrückung verquickt ist. Das gilt auch und besonders für die Liebe in der Literatur, scheinbar der Inbegriff von Unfreiheit und Bindung, der doch fast immer als Gegenhorizont zum Zwang der Gesellschaft fungiert – „Verliebten genügt zu der geheimen Weihe / Das Licht der eignen Schönheit, oder wenn / Die Liebe blind ist, stimmt sie wohl zur Nacht."[2] Der Liebende muss sich gegen die Gesellschaft behaupten – gegen ihre alltäglichen Anforderungen: die permanente Verfügbarkeit und Präsenz, die Flexibilität von Loyalitäten, die Selbstbeherrschung – und wird dadurch zu einem Subjekt, das nach Unabhängigkeit strebt; eine Unabhängigkeit aber andererseits, die es ihm ermöglicht, sich wiederum vom Geliebten ganz und gar abhängig zu machen, sich ihm in die Arme zu werfen, seine Gefühle und Sorgen zu teilen und, das bringt es zugespitzt auf den Punkt: mit ihm eins zu werden.

Der Feuilleton- und Talkshowphilosoph Richard David Precht hat in seinem Bestseller *Liebe. Ein unordentliches Gefühl* behauptet, die Liebe sei etwas, das man nicht ableiten und nicht wirklich erklären könne.[3] Diese Verklärung der Liebe als eines scheinbar Unmittelbaren ist bei Precht gegen die Hirnforschung gerichtet, die bekanntlich alles auf chemische Prozesse zurückzuführen können glaubt. Insofern die Hirnforschung für jeden halbwegs gescheiten Denker ein leichter Gegner ist – zu nennen ist hier nur ihre paradoxe Behauptung einer vollkommenen Determiniertheit –, hat er natürlich Recht. Die Liebe mit Vorgängen im Hirn gleichzusetzen, geht an der Sache vorbei, weil hier schlicht ein Kategorienfehler vorliegt: Wesen und Erscheinung sind nicht dasselbe. Darüber hinaus spiegeln die empirischen Daten eine Evidenz nur vor, denn die physiologischen Dynamiken sind ihrerseits gesellschaftlich vermittelt. Genau das – die gesellschaftliche Vermitteltheit sowohl des äußeren Reizes als auch der verschiedenen Möglichkeiten, diesen zu verarbeiten – fällt aber auch in Prechts Darstellung unter den Tisch. Indem er die Liebe als bloßes Gefühl definiert, entzieht er sie jeder tiefergehenden Analyse.

Nun ist es nicht so, dass Precht ein heller Kopf wäre. Deshalb verwundert es auch nicht, dass Adorno die Kritik an ihm bereits über sechzig Jahre vor dem Erscheinen des Buches formuliert hat. Man braucht kein Hellseher zu sein, um Precht Lichtjahre

2 William Shakespeare: Romeo und Julia, III, ii.

3 Richard David Precht: Liebe. Ein unordentliches Gefühl. München 2010.

voraus zu sein. Dennoch ist Adornos Precht-Kritik so wunderbar scharfsinnig, dass sie ausführlich zitiert sei. In dem Aphorismus *Constanze* schreibt er: „Überall besteht die bürgerliche Gesellschaft auf der Anstrengung des Willens; nur die Liebe soll unwillkürlich sein, reine Unmittelbarkeit des Gefühls. In der Sehnsucht danach, die den Dispens von der Arbeit meint, transzendiert die bürgerliche Idee von der Liebe die bürgerliche Gesellschaft. Aber indem sie das Wahre unvermittelt im allgemeinen Unwahren aufrichtet, verkehrt sie jenes in dieses. Nicht bloß, daß das reine Gefühl, soweit es im ökonomisch determinierten System noch möglich ist, eben damit gesellschaftlich zum Alibi für die Herrschaft des Interesses wird und eine Humanität bezeugt, die nicht existiert. Sondern die Unwillkürlichkeit von Liebe selber, auch wo sie nicht vorweg praktisch eingerichtet ist, trägt zu jenem Ganzen bei, sobald sie sich als Prinzip etabliert. Soll Liebe in der Gesellschaft eine bessere vorstellen, so vermag sie es nicht als friedliche Enklave, sondern nur im bewußten Widerstand. Der jedoch fordert eben jenes Moment von Willkür, dass die Bürger, denen die Liebe nie natürlich genug sein kann, ihr verbieten. Lieben heißt fähig sein, die Unmittelbarkeit sich nicht verkümmern zu lassen vom allgegenwärtigen Druck der Vermittlung, von der Ökonomie, und in solcher Treue wird sie vermittelt in sich selber, hartnäckiger Gegendruck. Nur der liebt, wer die Kraft hat, an der Liebe festzuhalten."[4]

Adorno verschweißt die Liebe mit dem Willen zu ihr. Es gibt für ihn keine Unmittelbarkeit – höchstens eine „vermittelte Unmittelbarkeit", wie die bekannte Formulierung lautet. Wer sich auf die Unmittelbarkeit des Gefühls verlässt, der verdrängt, wie die Gesellschaft in ihm denkt und wirkt. Damit aber droht die Liebe sich allzu leicht mit der Herrschaft des Interesses zu verbünden. Die Herabsetzung der Geliebten in einen Besitzgegenstand und damit auch die Abschneidung der Liebeserfahrung resultiert nicht aus einem Mangel an Gefühl, sondern darin, sich von der eigenen Begierde unreglementiert leiten zu lassen. Der Liebende mutiert zum Jäger und wenn er seine Beute nicht erlegen kann, dann sagt er: „Sie war nicht mein Ding." Mit anderen Worten: Erotische Liebe erhält ihre ganze Kraft erst in der Spannung von Begierde und Verbot. Und dabei ist es zunächst einmal unerheblich, ob es sich um ein unmittelbar gesellschaftliches Verbot handelt oder um ein selbst auferlegtes.

Es ist wenig spekulativ, wenn man unterstellt, dass Adorno Kants Definition der Ehe als eines Vertrages „zum wechselseitigen Gebrauch [der] Geschlechtseigenschaften" im Sinne hatte[5], als er von der „Herrschaft des Interesses" sprach. Kant formulierte eine rein instrumentelle Fassung von Sexualität und brachte damit treffend zum Ausdruck, dass Ehe und Liebe durchaus verschiedene Angelegenheiten sind. Die Ehe ist historisch keineswegs eine Institutionalisierung der *Liebesbeziehung* gewesen, ihre kirchliche oder

4 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main 1951, S. 226.

5 Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, § 24.

staatliche Anerkennung also, sondern beruhte umgekehrt auf der Abtrennung der Liebe von der Sexualität. Sexualität sollte voll und ganz in den Dienst der Gemeinschaft gestellt, die unproduktive und moralzersetzende Liebelei ausgemerzt werden. Gerade dadurch aber war historisch die Spannung gesetzt, denn Ehe und Liebe standen in einem Gegensatz zueinander. Während die eine zwar eine erlaubte Form von sexueller Befriedigung repräsentierte, aber das liebende Individuum zugunsten von Produktivität, Ehrbarkeit und Familienbande strich, wurde die Liebe zum gesellschaftlichen Unort und bezog daraus ihre ganz eigene Poesie der Unmittelbarkeit.

Allerdings erliegt dem gesellschaftlichen Schein, wer die Liebe als primäre Regung und die Ehe als deren nachträgliche Pervertierung charakterisiert. Es handelt sich wie so häufig um die Differenz von Logischem und Historischem, die in der Darstellung auseinander treten müssen. Denn selbstverständlich ist die Geschlechtsgemeinschaft zum Zweck der Reproduktion der Gattung, des Stammes, der Familie etc. ein Phänomen, das seinen Ursprung in der Naturverfallenheit der Menschen hat. Die Liebe hingegen ist zivilisationsgeschichtlich gesehen schon ein Stück Emanzipation, weil sie nicht mehr auf Reproduktion, sondern auf Glück abzielt. Zu unterscheiden ist deshalb die spezifisch *bürgerliche* Form der Ehe von all ihren Vorgängern. Nur jene ermöglichte es historisch, Liebe und Reproduktion zusammenzubringen. Wie wenig das in der Realität funktioniert, davon kann sich jeder aus eigener Anschauung überzeugen: Die Liebe verkümmert zur Gewohnheit und die nun zu Partnern mutierten ehemaligen Liebenden schlafen nur noch neben- statt miteinander. In der Prostitution, in der die Prostituierte dem Kunden gleichberechtigt gegenübersteht, wird Sex ohne Liebe verkauft, in den diversen Formen der Esoterik umgekehrt Liebe ohne Sex. Aber diese Entwicklung ist keine zwangsläufige – Ehen können gelingen. Und das ist tatsächlich der Fortschritt, den die bürgerliche Epoche im Bereich der sexuellen Beziehungen gebracht hat.

In seinem Aufsatz *Autorität und Familie* schreibt Max Horkheimer: „[Der] komplizierte historische Prozeß, in welchem ein Teil des Zwangs verinnerlicht worden ist, [war] keine bloße Transformation ins Geistige, keine bloße Aufnahme von schrecklichen Erfahrungen in berechnende Vernunft oder ihre eindeutige Projektion in die religiöse und metaphysische Sphäre, sondern es entstanden dabei überall neue Qualitäten. … Obgleich sich zum Beispiel das moralische Bewußtsein, Gewissen und Pflichtvorstellung im engsten Zusammenhang mit Zwang und Notwendigkeit verschiedenster Art entwickelt haben und weitgehend selbst als verinnerlichte Gewalt, als das in die eigene Seele aufgenommene äußere Gesetz aufzufassen sind, so stellen sie doch im seelischen Haushalt der Individuen schließlich eigene Mächte dar, auf Grund deren sie sich nicht bloß in das Bestehende fügen, sondern unter Umständen sich ihm auch entgegenstellen. Ferner ist etwa die Regelung der Geschlechtsverbände, der Familie, ökonomisch bedingt und zum Teil grausam erzwungen worden. Trotzdem bildet die im Laufe dieser Regelung entstandene romantische Liebe ein soziales Phänomen, das den Einzelnen in Gegensatz,

ja, zum Bruch mit der Gesellschaft treiben kann."[6] Die Liebenden sondern sich von der Gesellschaft ab und gehen eine intime und vor allem exklusive Beziehung ein. Sie können das, aus der Perspektive der Kritik der politischen Ökonomie betrachtet, nur, weil die soziale Funktion der Ehe die Reproduktion der Ware Arbeitskraft ist. Weil diese Reproduktionsgemeinschaft unverzichtbar für die Verwertung des Werts ist, ist sie vor dem unmittelbaren gesellschaftlichen Zugriff relativ geschützt. Was in der Ehe passiert – im Guten wie im Schlechten – hat den Staat nicht zu interessieren, und auch die Nachbarn nicht. Die bürgerliche Ehe wird damit zu einem potentiellen Schutzraum, in dem sich der Reproduktionszwang zwar durchsetzen *soll*, aber nicht notwendigerweise *muss*. Es kommt auf die Eheleute an, wie sie sich in diesem Raum einrichten und wie sehr sie die damit verbundenen Freiheiten nutzen.

Das Spiegelbild der Unantastbarkeit der Ehe aber ist die Gewalt gegen Liebende außerhalb der Institution der Ehe. Im säkularisierten Westen mag das nicht mehr so präsent sein, aber in allen traditionellen oder auch rearchaisierenden Gemeinschaften ist der Ehezwang grausame Realität. Der Schriftsteller Nadeem Aslam, der im Alter von vierzehn Jahren mit seiner Familie vor dem islamistischen Regime Zia ul-Haqs aus Pakistan floh, hat genau diese Gewalt gegen alle, die sich nicht dem Zwang zur ehrbaren Ehe fügen wollen oder können, in seinen Romanen in den Mittelpunkt gerückt. Insbesondere in seinem 2004 erschienenen Roman *Atlas für verschollene Liebende* zeigt er, wie repressiv die islamische Community einer englischen Stadt gegen die Liebenden vorgeht. Oberflächlich betrachtet, handelt es sich um eine Familiengeschichte, einen Einzelfall, denn Aslam breitet vor uns das intime Verwandtschaftsnetz einer pakistanischen Familie mitsamt ihrer Beziehungen zu anderen Personen aus dem Viertel aus: Das Elternpaar besteht aus dem atheistischen, aber durchaus opportunistischen Intellektuellen Shamas und seiner Frau Kaukab, deren Vater in Pakistan Imam war und sie zum fanatischen Glauben an den Islam geführt hat; aus dieser Verbindung gingen zwei Söhne und eine Tochter hervor, nämlich Charag, ein in London lebender Maler, der sich vom Islam vollkommen distanziert hat und mit wechselnden, weißen Frauen liiert ist; Ujala, der sich ebenfalls von den Eltern abgewendet hat, weil der Fanatismus der Mutter ihn erzürnt; und Mah-Jabin, deren erste Ehe mit einem Pakistani arrangiert war und die sich nach ihrer Rückkehr nach England endgültig in eine durch und durch westliche Frau verwandelt hat. Die Tatsache, dass alle drei Kinder mehr englisch als pakistanisch, und vor allem wenig islamisch sind, ist drei Aspekten geschuldet: Erstens den schrecklichen Erfahrungen, die die Kinder mit der islamischen Community gemacht haben, besonders mit der eigenen Mutter; zweitens der Attraktivität der sie umgebenden westlichen Gesellschaft; und drittens ihrem Onkel väterlicherseits namens Jugnu. Jugnu,

6 Max Horkheimer: Autorität und Familie. In: Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze. Frankfurt am Main 1986, S. 171 f.

von Beruf Schmetterlingsforscher, geht eine uneheliche Beziehung mit der ebenfalls muslimischen Nachbarin Chanda ein. Die beiden sind sogar durchaus gewillt zu heiraten, stoßen aber auf Schwierigkeiten mit dem islamischen Eherecht, das Chanda erst drei Jahre nach der vorherigen Hochzeit mit dem von den Eltern arrangierten Ehemann, der nach Erhalt der britischen Staatsbürgerschaft spurlos verschwindet, erlaubt, sich neu zu vermählen. Kurzum: Das Liebespaar zieht in der Erwartung zusammen, nach der Frist, die die Scharia vorgibt, zu heiraten und damit die Beziehung zu legalisieren.

Doch was passiert? Kaukab, Jugnus' eigene Schwägerin, denunziert das Liebespaar bei Chandas Familie, und die Brüder ermorden sie, um die „Ehre der Familie" wieder herzustellen. Niemand gibt das Verbrechen zu, doch alle wissen, was geschehen ist. Es entwickelt sich eine vergiftete Stimmung, voll von Lüge, Verrat und Bigotterie. Die Kinder sind angewidert, klagen die Mutter an, und kappen die Verbindung zur Familie. Shamas, also der Bruder des Ermordeten, wagt es nicht, sich gegen seine Frau und die Community, die hinter ihr steht, aufzulehnen. Er sucht selbst Trost in einer außerehelichen Beziehung und setzt damit das Leben der Geliebten aufs Spiel.

Die Liebe in Aslams Buch ist etwas ganz anderes als die Ehe, ja, sie erscheint bisweilen gar als Gegensatz: „Warum glaubst du", fragt Kaukab, „dass eine Braut an ihrem Hochzeitstag weint? Wegen der Liebe, der diese Heirat ein für alle Mal ein Ende setzt."[7] Die Ehe ist eine feste und unverzichtbare Institution einer totalitären Ordnung, die sich auf Allah beruft. Allahs Wille erscheint nicht unmittelbar, sondern vermittelt über die Familie, deren Agentin die Mutter ist. Den Beteiligten selbst ist das Übel, das mit der islamischen Ehe verbunden ist, überaus bewusst. Sie wissen, dass der eheliche Schutzraum im Angesicht des „organisierten Verbrechens, das sich arrangierte Ehe nennt"[8], nichts anderes als die Hölle ist. Denn geschützt ist hier ausschließlich der Mann vor Strafverfolgung, wenn er seine Frau demütigt, schlägt, vergewaltigt. Die Community tuschelt hinter vorgehaltener Hand, stellt aber niemals des Mannes von Allah gewährtes Recht infrage, die Frau zu züchtigen.

In einer Szene des Buches kommt eine Nachbarin zu Kaukab und klagt dieser ihr Leid über die eigene Tochter: „Der Mann des Mädchens will wissen, warum sie noch nicht schwanger ist – entweder nimmt sie heimlich Verhütungsmittel, oder sie ist unfruchtbar. Er nannte sie ein steiniges Tal, in dem sein Samen nicht aufging."[9] Allen ist klar, dass eine unfruchtbare Frau nichts wert ist, dass sie als überflüssiges und beschämendes Anhängsel von der Familie mitgeschleift werden muss, aber völlig rechtlos ist. Die muslimische Frau wird in Aslams Roman abgewogen wie ein Stück Fleisch, das frischgehalten werden muss, damit es an den Mann gebracht werden kann. Auch Mah-Jabin, die Tochter Kaukabs, weiß das aus eigener Erfahrung: „Als sie zwölf Jahre und

7 Nadeem Aslam: Atlas für verschollene Liebende. Reinbek 2005, S. 101.
8 Ebd. S. 163.
9 Ebd. S. 170.

noch Jungfrau gewesen war, hatte ihre Mutter sie vor diesen Dingen, die in den Körper eingeführt werden müssen," – gemeint sind Tampons – „gewarnt, damit sie sich nicht ‚für den Rest ihres Lebens ruinierte'."[10] Und auch Kaukab selber hatte diese Lektion einmal von ihrer Mutter gelernt: „Mah-Jabin erinnert sich, wie Kaukab ihr erzählte, ... dass sie sich als Kind ein Fahrrad gewünscht habe. Aber das sei nicht in Frage gekommen, weil ihre Mutter fürchtete, sie würde vom Rad fallen und sich etwas brechen, und einen Krüppel würde niemand heiraten wollen."[11] Es sind vor allem die Mütter, die die schrecklichen Erfahrungen, die sie selbst gemacht haben, an ihre Kinder weitergeben und die Hölle, in der sie aufgewachsen sind, reproduzieren. Sie wagen es nicht, sich gegen die islamische Ordnung aufzulehnen und wenn sie einmal gebrochen sind, wenn jeglicher Zweifel getilgt ist, identifizieren sie sich mit dem Aggressor und werden ein Teil von ihm.

Genau an diesem Punkt kommt Sartres Engagementbegriff ins Spiel. Denn Aslam appelliert in zweifacher Weise an die Freiheit des Lesers: Erstens unmittelbar, indem er etwa Mah-Jabin, wie in einem Brechtschen Lehrstück, selbst als Anklägerin der Mutter auftreten lässt: „Du musst ein moralischer Krüppel sein, wenn du meinst, dass das, was du mir angetan hast, nicht falsch war. Hast du mir nicht einmal erzählt, das Leben einer Frau sei schwer, weil sie tagsüber den Haushalt führen und nachts die Forderungen des Mannes erfüllen müsse? Warum hast du dann nicht dafür gesorgt, dass mir so ein Leben erspart bleibt? Antworte mir ... Antworte mir ... Warum macht ihr alle immer wieder das Gleiche, rechnet aber mit einem anderen Ergebnis?"[12] Doch es bleibt nicht bei diesem gewissermaßen positiven Appell. Sehr viel eindringlicher nämlich ist die *negative* Fassung des Appells, die in der puren Schilderung des religiösen Wahnsystems und seiner praktischen Folgen besteht. Gegenüber dem Grauen, das Aslam beschreibt, kann man nicht neutral bleiben. Es erfordert eine Stellungnahme, eine Positionierung. Darin ist Aslam ganz dicht bei Sartres Begriff von engagierter Literatur und andererseits auch nicht von Adornos Kritik betroffen, die ja darin bestand, Engagement weitgehend mit Propaganda gleichzusetzen.[13]

Propaganda wäre es, dem Grauen ein Positives gegenüberzustellen, für das es zu werben gälte. Dieses Positive aber gibt es bei Aslam nicht. Sicher, die britische, liberale Gesellschaft erscheint gegenüber der islamischen Ordnung fast schon als Paradies. Aber sie bleibt weitgehend im Hintergrund und wird nur aus den Augen der Gemeinschaft, die im Westen eine Bedrohung erkennt, thematisiert. Sie steht für die Verlockungen freier Sexualität, für Selbstverwirklichung, Suche, Glück. Aber sie wird nicht angepriesen, sondern ihre Attraktivität bleibt weitgehend fiktiv, als panische Imagination der Unter-

10 Ebd. S. 168.
11 Ebd. S. 174.
12 Aslam: Atlas (wie Anm. 7), S. 175.
13 Siehe Jean-Paul Sartre: Was ist Literatur? Reinbek 1981; Theodor W. Adorno: Engagement. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 11. Frankfurt am Main 1997.

drückten. Und auch hier trifft Aslam etwas sehr Reales, denn der Westen ist bei Lichte betrachtet ja sehr viel schlechter als sein Ruf. Die Sehnsucht nach dem Westen, die immer noch weit verbreitet ist, richtet sich auf ein idealisiertes Bild des Westens, auf ein Abbild, das noch vom Glanz vergangener Tage zehrt. Deshalb taugt der Westen auch nicht zur Propaganda. Er erstrahlt nur deshalb so hell, weil sein Konterpart so dunkel ist.

Um auf die Liebe zurückzukommen: Es sollte klar geworden sein, dass in Aslams Roman Ehe und Liebe auseinanderfallen. Heißt das aber, dass die Liebe das Gute repräsentiert, die wahre Unmittelbarkeit? Die Liebe ist immer präsent, darf aber nur in kurzen Momenten an die Oberfläche treten. Es sind kleine, manchmal fast lächerlich wirkende Augenblicke, in denen die Kraft der Liebe zu spüren ist. Immer aber ist sie bedroht, stets sind die Liebenden in Gefahr, entdeckt, denunziert und bestraft zu werden. Dadurch gelingt es Aslam, jeden Kitsch zu vermeiden. Über allem Schönen, über all seinen ausufernden Naturbeschreibungen und der Darstellung der Welt bunter und leuchtender Schmetterlinge liegt das alltägliche Grauen. Was zunächst unmittelbar und eigentlich zu sein scheint, enthüllt sich bei näherer Betrachtung als dem Verhängnis in doppelter Hinsicht Entsprungenes. Die Liebe transzendiert die bedrückenden Verhältnisse, aber sie existiert auch nicht jenseits von ihnen, sondern wird erst zur transzendierenden Kraft, weil sie unterdrückt und eingesperrt wird. Die Liebenden suchen nach etwas anderem; nach etwas, das nicht mehr unmittelbar identisch ist mit der sozialen Rolle, die ihnen die Gemeinschaft aufbürdet. Sie suchen nach einem Leben, das Glück und Erfüllung bedeutet, und dieses Versprechen ist unauflöslich mit der Liebe verbunden, einer *zwanglosen* Vereinigung.

Die stärkste These Aslams, die auch in seinen anderen Büchern präsent ist[14], lautet: So totalitär und buchstäblich wahnsinnig die Verhältnisse auch sein mögen – wo Liebe ist, da gibt es noch Hoffnung, weil die Liebe an die Existenz von Individuen gekoppelt ist. Das Individuum ist, trotz seiner mit Gewalt und Unterdrückung verbundenen historischen Genese, eine Gestalt ganz eigener Dignität, eine Form des Menschseins, die im Widerspruch zur Unfreiheit steht und auf das Bessere verweist, dessen Einlösung immer noch aussteht. Individuum zu sein, kann man sich nicht aussuchen, aber es bedarf in schlechten Verhältnissen der permanenten Anstrengung, es zu bleiben. Insofern ist auch die Liebe nicht nur ein Gefühl, sondern ein Verhalten, gesellschaftliche Praxis. Sie ist sowohl Rückzug ins Private, Dissoziation von der Öffentlichkeit, als auch eine positive Entgrenzung des Ich, das seine beschränkte Hülle im Schutz der Zweisamkeit transzendiert, und sich gerade darin als Individuum, das nach Glück sucht, erhalten kann.

Zugleich ist es aber so, dass die Liebe, deren unbewusster Antrieb die regressive Sehnsucht nach der Auslöschung des Ich ist, nie vollständig gelingen kann und letztlich

14 Nadeem Aslam: Das Haus der fünf Sinne. Hamburg 2010 (vgl. dazu meine Rezension in: Jungle World 11/2010, 18. 3. 2010); Nadeem Aslam: Seasons of the Rainbirds. London 1993; Nadeem Aslam: The Blind Man's Garden. London 2013.

ein Ideal bleiben muss. Wenn das Individuum sich verliebt, droht es sich im Anderen zu verlieren. Es bedarf deshalb immer zugleich der Hingabe und dem Beharren auf Autonomie; eine fragile Situation, an der noch die Mehrheit aller je eingegangenen Beziehungen gescheitert ist. Bei Sartre heißt es an einer Stelle: Der Liebende „will sowohl, daß die Freiheit des andern sich selbst dazu bestimmt, Liebe zu werden – und das keineswegs nur zu Beginn des Abenteuers, sondern jeden Augenblick, – als auch, daß diese Freiheit *durch sich selbst* gefangengenommen wird, daß sie sich, wie im Wahn, wie im Traum, auf sich selbst zurückwendet und ihre eigene Gefangenschaft will. Und diese Gefangenschaft soll freie und zugleich an unsere Hände gekettete Abdankung sein."[15] Mit anderen Worten: Das Individuum, das sich aus freiem Willen zum Objekt macht, *kann*, auch wenn das Es noch so regressiv wirken mag, nicht reines Objekt werden, ohne sich selbst zu zerstören. Die Aufrechterhaltung der Spannung bedarf immerzu des bewussten Widerstandes, die Freiheit des Individuums, seine Autonomie, kann und darf nicht verschwinden.

Aber genau hier tritt auch das schwarze Loch in Sartres Theorie zutage: Was ist, wenn das Individuum und mit ihm die Freiheit doch verschwindet? Wenn die ontologische Setzung, von der Sartres Existenzbegriff zehrt, doch zu optimistisch war? Es ist unwahrscheinlich, dass Sartre dieses Problem nicht gesehen hat. Vielmehr hat er alles daran gesetzt, dass diese Situation nicht eintritt, weil er wusste, dass mit dem Verschwinden des Individuums seine gesamte Philosophie, und die Philosophie überhaupt, absurd wäre. Er hat mit einer strategischen Lüge hantiert, hat gewissermaßen auf dem höchsten Niveau der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer idealisierten Gestalt, argumentiert, als es sie schon nicht mehr gab. Sartre wusste, dass die einzige Möglichkeit, eine Rückkehr der Barbarei zu verhindern, darin besteht, das freie Individuum rücksichtslos zu verteidigen, aber seine Verteidigung besteht in einer Blendung, die permanent droht, von der Ausblendung in die Verblendung umzuschlagen. So sympathisch Sartres strategische Lüge auf den ersten Blick ist, so sehr bleibt sie eben doch auch eine Lüge: Die Freiheit des Menschen ist nicht unhintergehbar, ist keine *condition humaine*, sondern ganz im Gegenteil eine jederzeit revidierbare historische Errungenschaft. Bezogen auf die Liebe bedeutet das: Der Rückfall in die bloße Geschlechtsgemeinschaft, in der Liebe unmöglich ist, weil es Liebe ohne Individuen nicht gibt, ist eine der größten Bedrohungen unseres Zeitalters. Und kaum einer hat das so deutlich begriffen wie Nadeem Aslam.

15 Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Philosophische Schriften I. Bd. 3. Reinbek 1994, S. 643 f.

Niklaas Machunsky

Zeit und Ort der Gesellschaftskritik

Über den Umschlag der Utopie in Dystopie[1]

Warum wir keine Utopie brauchen

Der Kapitalismus ist eine Utopie oder besser, er war eine. Im Schicksal des Kapitalismus ist das Schicksal der Utopie in *nuce* enthalten. Den Apologeten des Kapitalismus entgeht sein utopischer Charakter, weil er verwirklicht wurde und die Utopie per Definition nicht wirklich werden kann, weil sie Nirgendwo ist. Weil das Unmögliche aber unverständlicherweise wirklich wurde, können sich die Utopisten als unideologische Realisten und Pragmatiker ausgeben. Um wirklich zu werden, musste der Kapitalismus gegen viele Widerstände durchgesetzt werden. Seine menschlichen Gestehungskosten waren monströs und die Kosten, ihn weiterhin aufrechtzuerhalten, sind ungeheuer. Seit er besteht, will er nicht wie versprochen funktionieren, oder schlimmer noch, er funktioniert nur durch Akte der Zerstörung hindurch.[2] Und wie bei allen Utopien, die nicht halten, was sie versprechen, schreiben deren Verfechter dies nicht dem utopischen Modell, sondern der mangelnden Wirklichkeit und vor allem den Miesmachern zu, die sich einfach nicht mit ihm bescheiden wollen. Selbstverständlich gebe es noch Mängel, hören wir die liberalen Utopisten sagen, aber das sei eine Frage der Justierung, nicht des ganzen Systems. Klar haben auch die bürgerlichen Revolutionäre mal mehr gewollt, als sie bekommen haben, aber von diesen alten Zöpfen gelte es sich zu verabschieden. Ein Beharren auf den alten Forderungen, eine Revitalisierung des alten Impetus oder gar die Forderung nach einer Abschaffung der bestehenden Verhältnisse sei das Gegenteil von dem, was jetzt gebraucht werde,

1 Dieser Text beruht auf einem Vortrag, gehalten auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit. Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno*, Wien 30. 9. – 2. 10. 2011.

2 „Die liberale Utopie hatte es indes überhaupt nicht nötig, sich in ihrem Nominalwert und gleichsam an der Realität vorbei zu verwirklichen; um ihre geschichtliche Funktion zu erfüllen, reichte es ihr, Menschen für die liberalen Zwecke zu mobilisieren und nach dem sozialen Sieg ihrer Vertreter in Gestalt einer Ideologie zu Legitimation vorhandener Institutionen weiterzuleben. Für den Bestand dieser Institutionen erübrigt sich die volle Realisierung des zugrundeliegenden utopischen Entwurfs – ja es ist zu vermuten, daß sie sogar hinderlich wäre". Panajotis Kondylis: Utopie und geschichtliches Handeln. In: Volker Beismann; Markus Josef Klein (Hg.): Politische Lageanalyse. Bruchsal 1993, S. 166.

es sei sogar gefährlich, denn aus Erfahrung kenne man ja das mit der Durchsetzung von Utopien verursachte Leiden nur zu gut. Warum ein weiteres Experiment wagen, wenn das jetzige schon so katastrophale Folgen zeitigt? So werden wie so häufig die Kosten des Scheiterns zum Argument für dessen Fortführung. Man habe sich mit den gesellschaftlichen Realbedingungen zu arrangieren, die Zeit der Utopien sei vorüber.

Mit solch krausen Reden verdient zum Beispiel Henk de Berg sein Geld. In seiner Stellung als „Professor of German" betätigt er sich als Verwalter der kapitalistischen Utopie.[3] Etwas angefressen von den wegen der aktuellen Krise lauter werdenden Zweiflern, hat er eine Philippika gegen geistige Diversanten und Renegaten unter dem Titel „Warum wir keine Utopie brauchen" verfasst. Sein Mantra lässt sich auf folgende Formel bringen: Die bürgerliche Welt ist die letzte Utopie, „die der Utopist im Kampf gegen sie zu erreichen versucht." Der Kapitalismus erscheint ihm als „Idealzustand, also als radikal veränderungsunbedürftig".[4] Besonders übel stoßen ihm nutzlose „Philosophen und Schriftsteller" auf, die das nicht einsehen wollen. Zur Behandlung der realen Probleme seien sie nämlich unqualifiziert, da es sich „beim Großteil dieser Probleme ... um sozialwissenschaftliche Spezialfragen [handelt], oder es sind genau kalibrierte Kompromisse gefragt". Sie machten aber aus ihrer Not eine Tugend und sich also an „die Formulierung eines radikalen Gegenentwurfs, der es ihnen erlaubt, ‚das System' zum eigentlichen Problem zu deklarieren und so die real existierenden Probleme als bloße Epiphänomene und ihre Einzellösung als verfehlten (weil letztendlich systemkonformen) Reformismus zu marginalisieren. Deshalb lanciert der Kulturkritiker die Utopie: weil nur in ihrem Licht das Ganze der Moderne zum Unwahren gerät."[5] Am Ganzen des liberalen Systems haben Technokraten herumzudoktern, für Schriftsteller wie ihn bleibt die optimistische Propaganda. Laut dieser ist grundsätzlich alles gut, und was noch nicht gut ist, wird noch mit der richtigen Kalibrierung gut werden.

De Berg ist ein typischer Fall von „unscrupulous optimism" der sich einem „‚best case' fallacy" verschreibt, den Roger Scruton wie folgt charakterisiert: „Asked to choose under conditions of uncertainty, it imagines the best outcome and assumes that it need consider no other. It devotes itself to the one result, and either forgets to count the cost of failure, or else – and this is its most pernicous aspect – contrives to bequeath that cost to someone else."[6]

Schuld haben die miesepetrigen Philosophen, die statt die Ärmel hochzukrempeln und bei der Verwirklichung des einmal eingeschlagenen Weges mitzuhelfen, neue

3 http://www.shef.ac.uk/german/staff/henkdeberg (letzter Zugriff: 10. 10. 2013).

4 Henk de Berg: Warum wir keine Utopie brauchen. In: Berliner Debatte Initial 4/2012, S. 13, 10.

5 Ebd. S. 7.

6 Roger Scruton: The Use of Pessimism and the Danger of False Hope, zit. n.: ebd. S. 10. Zu ergänzen ist noch, dass für de Berg „durch die massenmediale Informationsfülle und Multiperspektivität auch und gerade unsere zukunftsbezogenen Orientierungsschwierigkeiten [zunehmen], und in dieser Situation der Utopismus einen (illusionären) kognitiven Halt [bietet]." (S. 7)

Utopien bastelten, um alles schlechtzumachen. „Denn mit der Utopie als Kriterium stellt sich auch das Gute als etwas zu negierendes dar."[7] Das findet de Berg ungerecht.

Aber die Kritik am System hat nach de Berg noch einen weiteren Grund und zwar einen strukturellen: Der utopische Wunsch entstehe nämlich aus dem Kapitalismus, weil er Hoffnungen wecke, „die er nicht einzulösen vermag." Davon lässt sich de Berg aber nicht enttäuschen. Wenn etwas nicht stimmt, so sind das die Hoffnungen, nicht die Verhältnisse. Wer hier nun den Finger hebt und auf die Dritte Welt verweist, dem gibt der Professor folgenden Bescheid: Zum einen, okay, der Westen hat diesen Ländern nicht „ausschließlich Segnungen gebracht", diese „Behauptung wäre angesichts der grausamen ja verbrecherischen Dimension des Kolonialisierungsprozesses geradezu absurd". Aber das war früher, heute stellt die „Partizipation an der Globalisierung des westlichen Gesellschaftsmodells für die armen und ärmsten Länder die einzige *realistische* Chance [dar], ihr Los zu verbessern". Und außerdem, auch diese Wahrheit braucht einen Mutigen, der sie ausspricht, ermöglichten doch „die Billiglöhne der Multinationals eine Verbesserung des einheimischen Lebensstandards".[8] Es ist noch nicht überall auf der Welt alles gut, aber es ist auf dem richtigen Weg. Und dieser Weg führt zu dem Zustand, der im Westen schon erreicht wurde. Mit Francis Fukuyama glaubt de Berg deshalb daran, dass das „Ende der Geschichte" schon gekommen sei. Nun, wo das Heil da ist, der Fortschritt seinen letzten Schritt getan hat, stellen diejenigen, deren „Heilsverlangen" noch immer nicht gesättigt ist, eine chronisch gewordene „Kinderkrankheit" (Lenin) dar.[9] Es darf keine Geschichte mehr geben, weshalb die verantwortliche Dialektik stillstehen muss, derer er gleich drei ausmacht: die Dialektik von Bürger und Mensch, von Bürger und Gesellschaftskritik und von Bürger und Privatperson. Aber, und das sei der dialektische Clou: wo die Dialektik über das Bestehende hinausweist, meine sie eigentlich den Kapitalismus. Der dialektische Purzelbaum geht wie folgt: Erstens, „die bürgerliche Welt [garantiert] jene Freiheit, die man im Kampf gegen die bürgerliche Welt zu erreichen versucht" und zweitens lassen sich die „spezifisch bürgerlichen Grenzen der Freiheit nur um den Preis dieser Freiheit aufheben".[10] Den Einwänden, der Kapitalismus bringe die Ungleichheit selber immer wieder hervor, er beruhe immer noch auf Herrschaft und die Widersprüche seien in ihm immer noch nicht versöhnt, dem bescheinigt de Berg eine Psychomacke. Nicht dass er sich traut, solche Einwände zu erwähnen, aber er reagiert vorsorglich auf sie. Es handle sich bei diesen, weiß de Berg (gestützt auf den Soziologen Helmut Schoeck) um „die Autosuggestion einer globalen moralischen Interdependenz", die auf der Annahme beruhe, „wonach jeder, dem es

7 Berg: Warum wir keine Utopie brauchen (wie Anm. 4), S. 9.

8 Ebd. S. 11 f.

9 „Der religiöse Glaube mutiert zur radikalen Fortschrittsgläubigkeit und die Bibel wird (etwa in Form des Marxschen *Kapitals*) zur Blaupause." (Ebd. S. 6) Weil sein Heil sich erfüllt hat, braucht er keine Bibel mehr. Als Realist ist er ein Gläubiger der Fakten.

10 Ebd. S. 8.

irgendwie besser geht als einem anderen, notwendigerweise ursächlich daran schuld ist, daß es dem anderen weniger gut geht."[11] Kritik dieser Art sei „Seinsvermiesung", von der sich de Berg seine Utopie nicht madig machen lässt. Denn Bange machen gilt nicht.

Eine solche Verteidigung des Kapitalismus ist ein weiterer Beweis dafür, dass diese Utopie nicht gelingen kann. Zwar ist die bestehende Gesellschaft nicht der „äußerste Fall", damit dieser aber nicht erneut eintritt, müsste man zunächst über die Bedingungen seiner Möglichkeit und das hieße, über den Kapitalismus reden. „Wer vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen." (Max Horkheimer)

Der Traum von einer besseren Welt

Die klassische Utopie ist das Produkt der Konfrontation der bestehenden Gesellschaft mit ihren eigenen Ansprüchen, Ideen und Hoffnungen.[12] Sie entspringt einer Gesellschaft, die eine Utopie nötig hat, weil etwas fehlt. Als Gegenbild ist die Utopie Ideal und Maßstab der bestehenden Gesellschaft und verhält sich zu ihr komplementär, wie der Himmel zum irdischen Jammertal.

Der klassisch-utopische Roman gibt sich staatsmännisch, objektiv, rational. Er verfasst keine Märchen, sondern eine alternative Verfassung einer Gesellschaft ohne Privateigentum. Doch die Utopie ist wie der Traum Wunscherfüllung. Sie hält am Glück der erfüllten Bedürfnisse fest, die der Traum gewährte, und versucht, über die gesellschaftlichen Bedingungen und Möglichkeiten seiner Realisierung zu reflektieren. Durch planende Vernunft geläutert, strebt die Utopie nach dem durch die Realität verwehrten Glück des Traumes. Doch die Konfrontation des ausgemalten Traums mit der defizitären Wirklichkeit ist zugleich das zentrale Problem der Utopie. Denn der Entwurf der richtigen Gesellschaft verdankt sich (bestenfalls) der bestimmten Negation der falschen Gesellschaft, also der Kritik, bei der die frühen Utopisten aber nicht stehen blieben, sondern zur Synthese dieser kritischen Bestimmungen voranschritten, um zu einem positiven Bild der zu erreichenden Gesellschaft zu gelangen. „Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt im Innersten von Dialektik

11 Helmut Schoeck: Das Geschäft mit dem Pessimismus, zit. n.: ebd. S. 11.

12 Wenn im Folgenden von Utopie die Rede ist, dann ist damit ein literarisch vorgestellter Entwurf einer idealen Gesellschaft gemeint, welcher dem Glück seiner Mitglieder verpflichtet ist, wie er erstmals, beispielhaft und namensgebend von Thomas Morus ausgeführt wurde. Weil „auch Utopien ihren Fahrplan" (Bloch) haben, werden erst solche utopischen Vorstellungen berücksichtigt, die selbstbewusst auf ihre eigenen gesellschaftlichen Voraussetzungen reflektieren. Der Utopie *avant la lettre* kann ohne dieses Bewusstsein die Problematik ihrer literarischen Form als Gegenentwurf zu diesen Voraussetzungen nicht aufgehen, wie es zum Beispiel am Ende der Utopie von Morus angedeutet wird, wenn er schreibt, er gestehe gern, „daß es im Staat der Utopier sehr vieles gibt, was ich unseren Staaten eher wünschen möchte als ich erhoffen kann." Thomas Morus: Utopia. In: Klaus J. Heinisch (Hg.): Der utopische Staat. Reinbek 2005, S. 110.

das antidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle Logik, welche *more arithmetico* minus mal minus als plus verbucht."[13] Was in der Utopie *en détail* dargestellt wird, wird dadurch zu einem Abklatsch der schlechten, bestehenden Gesellschaft. Wo das von der Kritik negativ Bestimmte zu einem positiven Bild umgeprägt wird, verrät sie ihre eigene Intention, indem sie mit der Gewalt des Faktischen ausstattet, was sich gerade dieser zu entwinden sucht. Zwar gibt es Utopia nicht wirklich, aber ihre verführerische Gewalt besteht ja gerade in dem literarischen Einfall, sie als vorhanden auszugeben. Weil sie als wirklich vorgestellt wird, soll es auch möglich sein, die bestehende Gesellschaft nach ihrem Bilde umzuformen.

Die Umsetzung der utopischen Verfassung stellt die Anhänger der Utopie vor unüberwindliche Probleme, denn der Utopie geht es nie bloß um einzelne Aspekte, sondern stets ums Ganze. Utopien stellen geschlossene Systeme dar, in denen sich alles wie in einem Uhrwerk fügt und jede Störung verunmöglicht wird. Die Utopie führt im Ideenhimmel eine makellose Existenz, doch will sie mehr als nur Idee sein. Sie drängt zur Wirklichkeit, weil sie, um vollkommen zu sein, real sein muss. Da alle ihre Elemente, ihre Anordnung und ihr Ineinandergreifen als bekannt vorgestellt werden, suggeriert die Utopie, dass es nur der konsequenten Umsetzung ihrer Verfassung bedürfte, um sie auf Erden zu verwirklichen. Die Kunde vom Nirgendwo, das Morus noch in den weißen Flecken des Globus verortete, ist eine Blaupause für die „*optima res publica*" (Morus).[14] Utopia ist eine möglichst autarke Gesellschaft, mit dem Ziel, ein harmonisches Ganzes zu bilden. Einmal verwirklicht, soll es ewig währen. Was sich in den Kreis der Utopie begibt, muss schon für sie präformiert sein, damit es sich reibungslos in ihr Getriebe einfügt. Gewalt soll weitestgehend aus dem utopischen Staat ausgeschlossen sein, doch gebannt werden kann sie nicht, solange es ein Außen gibt. Im Inneren müssen Störungen von Anfang an verunmöglicht werden. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die menschliche Natur gelegt. Ein Staat, der ihr nicht gemäß wäre, würde keinen Bestand haben. Doch gehen die utopischen Staatsromane nicht von einer vollkommenen menschlichen Natur aus, dann wäre der Staat überflüssig. Es werden stattdessen Mittel und Wege ersonnen, mit den Mängeln der menschlichen Natur zu rechnen, um sie vollständig zu integrieren. Die Erziehung, in späteren Fiktionen die Züchtigung, ist

13 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6, Frankfurt am Main 1997, S. 161.

14 Utopien fanden immer auch einen ästhetisch-architektonischen Ausdruck. Den Grund dafür, warum „die Geschichte der Utopie und die Geschichte der Idealstadt ... seit der Frührenaissance parallel [verlaufen]", sieht Hanno-Walter Kruft darin begründet, dass „Stadt und Staat ... im Denken der Renaissance verwandte, zum Teil austauschbare Begriffe [waren], d. h., die Möglichkeit wurde selbstverständlich, die Stadt als Ausdruck des Staates zu sehen" und damit auch als Ausdruck des idealen Staates. Hanno-Walter Kruft: Städte in Utopia. München 1989, S. 13. Dafür, dass schon in der Antike Städte idealen Charakter in dem Sinne besaßen, dass „sie durch die ästhetische Reflexion ihrer Erbauer als formale Äquivalente der zugrundeliegenden Utopien angelegt" (ebd. S. 11 f) wurden, fand Kruft keine Belege. Dies bestätigt die hier getroffene Entscheidung, nur von den neuzeitlichen politischen Utopien auszugehen.

deshalb das zentrale Problem des idealen Staates. In ihm muss alles Nichtidentische ausgeschieden werden. „Der Mensch erhält seine gesamte Struktur und alle seine Antriebe von der Gesellschaft, deshalb wird er nie aus ihr herausbegehren. Er lebt bis zu Ende ganz in Utopien, weil er von Anfang an ganz in Utopien lebte. Es gibt keine liberale Utopie, höchstens eine, die sich mit dem Schein des Liberalismus umkleidet."[15]

Zur Realisierung der Utopie müsste zunächst der Grund, auf dem der utopische Staat errichtet werden soll, von allem Bestehenden gereinigt werden. Dass Morus' Wahl auf Amerika als Ort der utopischen Insel fiel, war insofern nicht zufällig. Die Neue Welt war in den Augen der Bewohner der Alten Welt ein paradiesischer Ort, und Reiseberichte von dort, als welcher sich auch Morus' Utopie verkleidet, lasen sich wie phantastische Literatur. In diesen weitestgehend unbekannten Gefilden war noch Platz für Träume. Amerika war lange Zeit ein Experimentalraum sozialer Möglichkeiten. Durch zunehmende Erschließung, die *closed frontier*, wurden diese Träume aus den leeren Räumen verdrängt und mussten sich entweder in andere Welten oder in die Zukunft flüchten.[16] Aber die Erschließung der Welt machte ein Problem der Utopie nur offensichtlich, das strukturell in ihr angelegt ist: das Problem des Herüberkommens vom Hier und Jetzt zum richtigen, ganz anderen Zustand.

Morus ist sich dieses Problems bewusst gewesen. Er wusste, dass die Wahrheit seiner Utopie der realen Gesellschaft schroff entgegenstand. Doch nur in dieser Entgegensetzung meint Morus der utopischen Wahrheit gerecht zu werden, ohne sie zu verfälschen. Er diskutiert diese Problematik in seinem Buch in einem Zwiegespräch mit dem Reisenden Hythlodäus, der die Kunde von Utopia nach Europa bringt. Morus nimmt innerhalb dieses Gesprächs der Unverfänglichkeit halber eine gemäßigte Position ein und rät Hythlodäus deshalb zu einer vermittelnden Argumentation: „So darfst du auch Leuten keine ungewohnte und ungewöhnliche Rede aufdrängen, von der du weißt, daß sie bei Andersdenkenden kein Gewicht haben wird. Du musst es vielmehr auf Umwegen versuchen und dich bemühen, soweit es in deinen Kräften liegt, alles geschickt darzulegen und, was du nicht zum Guten wenden kannst, wenigstens möglichst wenig schlecht ausfallen zu lassen. Denn es ist unmöglich, daß alles gut ist, es sei denn, daß alle Menschen gut wären; aber das erwarte ich für eine ganze Reihe von Jahren noch nicht." Diesem Einwand entgegnet der Künder der utopischen Wahrheit, Hythlodäus: „Auf diese Weise … käme nichts anderes heraus, als daß ich selbst verrückt würde, während ich die Verrücktheit anderer zu heilen versuchte."[17] Die Utopie kann nur ganz oder gar nicht verwirklicht werden, weil alle Elemente der utopischen Ordnung ineinandergreifen wie die Zahnräder einer Uhr.

15 Hans Freyer: Die utopische Insel. Leipzig 1936, S. 37.

16 Darauf spielt in der Serie *Star Trek* der Anfang an: „Space, the final frontier."

17 Morus: Utopia (wie Anm. 12), S. 42.

Der utopische Roman versucht der falschen Gesellschaft ein positives Bild der wahren Gesellschaft entgegenzuhalten und sie Kraft der Darstellung des wohl arrangierten Systems, in dem alles perfekt austariert ist, zu überzeugen. Doch auf die Entgegnung von Morus, er könne sich eine solche Gesellschaft nicht vorstellen, kann auch der Überbringer der frohen Botschaft, Hythlodäus, nur antworten: „Du vermagst dir ja auch kein Bild von einem solchen Zustand zu machen, oder nur ein falsches. Wenn du aber mit mir in Utopien gewesen wärest und hättest mit eigenen Augen die dortigen Sitten und Einrichtungen gesehen, wie ich, der ich mehr als fünf Jahre dort gelebt habe und niemals mehr dort hätte fortgehen wollen, wenn nicht um von dieser Welt zu künden, dann würdest du ohne weiteres gestehen, nirgendwo sonst ein so wohlgeordnetes Staatswesen gesehen zu haben wie dort."[18] Leider ist dieses „Dort" eben nirgendwo. Und auch die ausführliche Darstellung der utopischen Ordnung vermag das Problem nicht zu beheben. Die utopische Wahrheit ist an die Kritik der bestehenden Gesellschaft gebunden. Die Kritik ist dadurch nicht nur an den Ort, sondern auch an die Zeit gebunden, in der sie entstand. Entwirft diese Kritik für das Negativ ein Positiv auf der anderen Seite der Welt, so bleibt die Utopie durch die Welt von dem Land getrennt, das sie so dringend nötig hätte.

Revolution statt Utopie

Das Problem der Verwirklichung der Utopie hängt mit ihrer bildlichen Darstellung als einem harmonischen System im Nirgendwo zusammen. Durch die Verlagerung der Utopie vom Nirgendwo in die Zukunft reagierte der utopische Roman auch auf diese Problematik. „Unterliegt die Raumutopie der Logik des kritischen Spiegels, so die Zeitutopie dem der historischen Kontinuität. Diese ist genötigt, den Übergang aus der Gegenwart in die Zukunft plausibel zu machen."[19] Mit der Plausibilität des Übergangs ist sowohl die erzählerische gemeint, also der Kniff, mit dem der Autor die Zeitreise seines Berichterstatters aus dem Nirgendwo erklärt, als auch der wirkliche Übergang der gesamten Gesellschaft. Die Zeitutopie blieb allerdings nicht auf Romane beschränkt. Im 18. und dann vor allem zu Anfang des 19. Jahrhunderts wurden wissenschaftliche Lösungen gesucht, die die Utopie realisieren helfen sollten. Insbesondere die sogenannten Frühsozialisten ersannen eine Vielzahl vorwissenschaftlicher Ansätze. Charles Fourier glaubte zum Beispiel in den „leidenschaftlichen Anziehungen" eine der physischen Gravitationskraft analoge Energie gefunden zu haben, die, richtig genutzt, die Welt als

18 Ebd. S. 46.

19 Lucian Hölscher: Utopie. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Hrsg. v. Otto Brunner u. a. Bd. 6. Stuttgart 1990, S. 770.

Ganzes radikal zum Besseren verändern könnte. Durch modellhafte Gemeinschaften, den *Phalanstère*, sollte die Welt von der Richtigkeit des Lösungsansatzes überzeugt werden. Die Frühutopisten vertrauten ganz auf die Einsicht ihrer Zeitgenossen in die Richtigkeit und Vollkommenheit ihrer Systeme.

Galt Hegel, was wirklich ist, als vernünftig, so dem Utopisten nur das, was noch nicht ist. Doch gemein ist beiden ihr Augenmerk auf das Werden. Was ist, steht unter dem Vorbehalt des Kommenden. Die Zeit für den Flug der Minerva sahen weder die Hegel umkrempelnden deutschen Kommunisten noch die Frühsozialisten gekommen. Deren Utopien aber kritisierten insbesondere Marx und Engels als gut gemeinte, letztlich aber naive Spielereien. Sie malten ihre Utopie vom Kommunismus nicht aus, setzten sich dadurch aber dem gegenteiligen Vorwurf aus. Der Widerstand gegen ihre Kritik der Gesellschaft erwächst gerade auch aus der Tatsache, dass sie keine utopische Vision der besseren Gesellschaft anboten. Weil sie auf die Frage, was denn auf die bestehende Gesellschaft folgen soll, keine positiven Antworten geben wollten und konnten, fühlten sich auch die ihrer Kritik wohlwollend Gegenüberstehenden geprellt. Die Einsicht, dass jede Utopie weniger über die Zukunft als die Gegenwart aussagt, dass sich an ihr also eher die Ängste und Hoffnungen der Zeit, der sie entsprang, ablesen lassen als das Neue, das sie zu gestalten meint, wird beiseite geschoben.

Die Konsequenzen der Nichtbefolgung des Bildverbotes waren Marx und Engels bewusst. 1877 schrieb Marx in einem Brief an Adolph Sorge: „Es ist natürlich, daß der Utopismus, der *vor* der Zeit des materialistisch-kritischen Sozialismus letzteren in nuce in sich barg, jetzt wo er post festum kommt, nur noch albern sein kann, albern, fad und von Grund auf reaktionär."[20] Anstatt einen Plan der künftigen Gesellschaft zu entwerfen, entwarfen sie eine Revolutionstheorie, die den Übergang zu ihr sicherstellen sollte.[21] Die sozialistische Utopie, lautet ihr Argument, schwebt nicht als „Phantasiegespiel"[22] über der Erde, sondern entwickelt sich aus den Widersprüchen der bestehenden Gesellschaft. Marx und Engels unternahmen es deshalb, die „inneren Gesetzmäßigkeiten" des Entwicklungsprozesses der Menschheit aufzudecken. Doch der Übergang in die Zukunft wurde von ihnen nicht als ein kontinuierlicher plausibel gemacht, sondern als disruptiver begriffen. Die kommunistische Revolution wäre der Sprung aus der Vorgeschichte. Was danach kommt, wäre das ganz Andere und darüber lassen sich nur negativ bestimmte Aussagen treffen wie zum Beispiel, dass es kein Privateigentum an Produktionsmitteln geben wird. Nur der Intention nach bleiben Marx und Engels der Utopie verbunden. „Nicht in der positiven Bestimmung dessen, was sie will, sondern in der Negation dessen, was sie nicht will, konkretisiert sich die utopische Intention

20 Karl Marx: Brief an Adolph Sorge, 19. 10. 1877. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 34. Berlin 1956 ff., S. 303.

21 „Wir nennen *Kommunismus die wirkliche Bewegung*, welche den jetzigen Zustand aufhebt." Karl Marx; Friedrich Engels: Deutsche Ideologie. In: MEW Bd. 3, S. 35.

22 Ebd.

am genauesten."[23] Wie sehr Marx und Engels sich daran hielten, wird auch an einer Vorbemerkung Engels' zu seinem von ihm übersetzten Text von Fourier deutlich. Er schreibt darin, er habe alles, was Fouriers „positives System" betrifft, ausgelassen und nur seine Kritik der „bestehenden sozialen Verhältnisse " mitgeteilt[24].

Die antagonistische Gesellschaft ist von der versöhnten durch einen Hiatus getrennt, der durch keine allmähliche Annäherung, durch keine bloße Reform geschlossen werden kann. Dieser Antagonismus wurde von Marx und Engels als Widerspruch von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften bestimmt. Während sich die Produktivkräfte beständig weiterentwickelten, würden die statischen Verhältnisse den dynamischen Kräften Fesseln anlegen. Dem Proletariat als lebendigem Teil der Produktivkräfte käme es zu, die Statik der Verhältnisse zu durchbrechen und dadurch endlich die durch den Antagonismus gekennzeichnete Vorgeschichte der Menschheit abzuschließen. Im Gegensatz zum idealistischen Utopismus versuchten sie durch den wissenschaftlichen Nachweis dieses geschichtlichen Gesetzes dem Sozialismus die blinde Notwendigkeit eines Gesetzes zu verleihen. Dies hatte für den Fall, dass das Proletariat die Revolution nicht machen sollte, den Vorteil, die Revolution sicherzustellen, indem die Entwicklung der Technik für das Proletariat einspringen konnte.[25] Die Revolution wurde aber so zu einer bloßen Formsache, die auch ohne den bewussten Willen des Proletariats auskommen konnte und ihn gerade dadurch lähmte. Die Revisionisten zogen zum Beispiel den naheliegenden Schluss, die quasi natürliche Evolution der Gesellschaft würde zum gleichen Ergebnis führen.

Sozialismus oder Barbarei

Der Sozialismus als soziale Bewegung zeichnet sich insbesondere durch seinen Fortschrittsglauben aus, der mit dem Glauben an die aufgedeckten historischen Bewegungsgesetze korreliert. Stets sieht er sich auf der Siegerstraße voranmarschieren, wie sehr auch die Gegenwart dem widersprechen mag. Angesichts dieser Grundstimmung unter den Sozialisten ist es erstaunlich, dass zwei prominente Vertreter des Sozialismus, H. G. Wells und Jack London, am Ende des 19. beziehungsweise zu Beginn des 20. Jahrhunderts Dystopien verfassten. Erstaunlich ist dies deshalb, weil sie ihren Entwürfen diejenige gesellschaftliche Entwicklung zugrundelegten, die auch die marxistische Orthodoxie prognostizierte, dieser zufolge aber in den Sozialismus einmünden sollte. Sowohl in dem Roman *Wenn der Schläfer erwacht* (1899) von Wells als auch in *Die*

23 Anselm Neusüss: Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens. In: Ders. (Hg.): Utopie. Neuwied 1972, S. 33.

24 Friedrich Engels: Ein Fragment Fouriers über den Handel. In: MEW (wie Anm. 20), Bd. 2, S. 606.

25 „Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte." Karl Marx: Die Klassenkämpfe in Frankreich. In: MEW, Bd. 7, S. 85.

Eiserne Ferse (1907) von London führt die Monopolisierung der Wirtschaft zu einer politisch gelenkten Wirtschaftsform, in der das antagonistische Klassenverhältnis durch Gewalt aufrechterhalten und bis zum äußersten verschärft wird. Insbesondere das Buch von London liest sich streckenweise wie eine Bebilderung und Materialsammlung zu Engels Schrift über die *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, die diesen Verlauf analysiert.

Engels beschreibt in diesem Buch den Widerspruch zwischen den kapitalistischen Produktionsverhältnissen und der gesellschaftlichen Produktion des Reichtums, der vor allem durch die modernen Maschinen zugespitzt werde. Der durch Maschinerie stetig steigende Anteil der fixen Kosten an den Gesamtkosten forciere eine immer größere Kapitalkonzentration, die die Bildung von Monopolen bedinge. Die planmäßige Teilung der Arbeit innerhalb der monopolistischen Unternehmen gerate dadurch zunehmend in Widerspruch zur Anarchie des Marktes, sodass die Monopolisten durch ihre schiere Größe einen „im voraus festgesetzten Verkaufspreis" erzwängen.[26] Letztlich käme es dazu, dass „der offizielle Repräsentant der kapitalistischen Gesellschaft, der Staat, die Leitung der Produktion übernehmen [muss]." Und hier nun, bei der Verstaatlichung der Produktion, soll laut Engels der Punkt erreicht sein, an dem der Kapitalismus selbst die „Handhabe der Lösung" bereitstellt. Doch zunächst wird das Kapitalverhältnis „nicht aufgehoben, es wird vielmehr auf die Spitze getrieben." Der Staat verwandle sich vom ideellen zum wirklichen Gesamtkapitalisten und verteile die Erlöse aus der gesamtgesellschaftlich planmäßig organisierten Produktion anteilig an die Privateigentümer. Die kapitalistische Ausbeutung des Proletariats würde sodann in der Hand der organisierten Gewalt des Staates „handgreiflich". Und gerade diese Gewalt sollte dem Klassenstaat das Genick brechen, weil die Ausbeutung, so Engels, „so handgreiflich [werde], daß sie zusammenbrechen muß." Denn, so Engels weiter: „Kein Volk würde eine durch Trusts geleitete Produktion, eine so unverhüllte Ausbeutung der Gesamtheit durch eine kleine Bande von Kuponabschneidern sich gefallen lassen."[27] Aber es soll nicht nur eine Frage des Gefallenlassens, sondern auch der eigenen Existenz sein, denn das Proletariat sei „bei Strafe des Untergangs" genötigt, die Revolution zu machen.[28]

Es zeigt sich in dieser Analyse ein im Widerspruch zum fatalistischen Fortschrittsglauben stehendes Bewusstsein oder vielleicht eher eine Ahnung von dem, was passieren könnte, wenn die Revolution ausbleiben und die Produktionsverhältnisse mit Gewalt aufrechterhalten würden. Die Sozialisten Wells und London folgten diesem Fingerzeig und malten in ihren Romanen aus, was es mit „der Strafe des Untergangs" auf sich haben könnte. George Orwell bemerkte einmal über London: „In an intellectual way London

26 Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: MEW Bd. 19, S. 220.
27 Ebd. S. 221 f.
28 Ebd. S. 223.

accepted the conclusions of Marxism, and he imagined that the ‚contradictions' of capitalism, the unconsumable surplus and so forth, would persist even after the capitalist class had organized themselves into a single corporate body. But temperamentally he was very different from the majority of Marxists. With his love of violence and physical strength, his belief in ‚natural aristocracy', his animal-worship and exaltation of the primitive, he had in him what some might fairly call a Fascist strain. This probably helped him to understand just how the possessing class would behave when once they were seriously menaced. ... He knew that economic laws do not operate in the same way as the law of gravity, that they can be held up for long periods by people who, like Hitler, believe in their own destiny."[29]

In den Fiktionen der Zukunft von Wells und London lebt die herrschende Klasse in ungeheurem Reichtum, doch die Arbeiter, sofern sie nicht einer kleinen Mittelschicht angehören, darben in bitterer Armut. In beiden Büchern wird der größte Teil der Bevölkerung als durch Armut und Unbildung soweit entmenschlicht vorgestellt, dass er häufig mit Tieren verglichen wird.[30] Diese Darstellung ist bei beiden nicht bloß Ausdruck von Massenverachtung, sondern Anklage von Verhältnissen, in denen Menschen gezwungen sind, wie Tiere zu leben.[31] Doch trotz dieser und anderer Beschränkungen schafft es das Proletariat in Wells Roman, eine straffe Organisation aufzubauen. Es bedarf zwar eines großen Führers, an den die Masse glauben kann und der sie in Bewegung bringt, doch die Masse ist zur bewussten Aktion fähig. London stellt die Entmenschlichung noch radikaler dar, sodass bei ihm das „Volk des Abgrundes" für die Revolution vollkommen unbrauchbar ist. Am Ende wird zwar auch hier die Revolution siegen, doch muss sie von einer Geheimorganisation errungen werden, deren Mitglieder Glaubenskrieger, der Klassenkampf ein Kreuzzug und die politische Aktion Auftragsmord ist. Ihre Dystopien[32] verwenden die Form der politischen Utopie, um sie für die Kritik der Gegenwart nutzbar zu machen. Es wird nicht mehr eine bessere Welt im Nirgendwo oder in der Zukunft dargestellt – die gibt es zwar noch, aber sie bleibt unausgemalt, schemenhaft –, sondern die Tendenzen der Gegenwart werden extrapoliert und in die Zukunft projiziert, um die gegenwärtige Gesellschaft zur Kenntlichkeit zu entstellen. Was der Utopie immer schon einen dystopischen Charakter verlieh, dass sie ein System vorstellte, wird von Wells und London gegen die sich zum System integrierende kapitalistische Ge-

29 George Orwell: Prophecies of Fascism. http://orwell.ru/library/reviews/fascism/english/e_fasco (letzter Zugriff: 8. 10. 2013). Zu Londons „facist strain" siehe insbesondere seine Kurzgeschichte *Goliath* (In: Jack London: Phantastische Erzählungen. Berlin 1988, S. 120 ff.).

30 Bei Wells geschieht dies vor allem in der Darstellung des eigentlichen Herrschers, doch bei London ist es eine Revolutionärin, die diesen Vergleich zieht.

31 Die geistige Deformation bringt es zudem mit sich, dass sich die Arbeiter ihr Bild von der Gesellschaft in den Kategorien der Werbung machen, die ihnen das Radio einflüstert.

32 Dystopien sind negative, politische Utopien. Hier sollen nur solche Darstellungen zukünftiger Gesellschaftsordnungen Dystopien heißen, die die Herrschaftsverhältnisse dieser Gesellschaften thematisieren. Filme oder Bücher, die dies nur implizit tun, werden nur unter diesem Herrschaft explizierenden Aspekt aufgegriffen.

sellschaft gewendet. Insbesondere der Darstellung der Gewalt und der subtileren Techniken zur Integration des Individuums, die der Brechung des Widerstandes gegen die antagonistische Gesellschaft dienen, wird dabei Platz gegeben. An die Stelle der erhofften Harmonie tritt der Terror.

Nach der gescheiterten Revolution

Ziel der düsteren Zukunftsentwürfe von Wells und London war es in gewisser Weise, die Sozialisten von ihrem fatalen Optimismus, ihrem blinden Fortschrittsglauben zu kurieren. Die Dystopie will ihre Leser von einer möglichen Zukunft erschrecken machen, damit es gar nicht erst zum Schlimmsten kommt. Der ausgemalte Schrecken sollte der Aktivierung der Massen dienen, die endlich zur Tat schreiten sollten.

Während London in der Literatur zur Utopie oder Dystopie kaum erwähnt wird, räumt man H. G. Wells meist nur eine Vorreiterrolle ein.[33] Als klassische Dystopien gelten die von Samjatin, Huxley und Orwell verfassten Zukunftsromane. Mit ihren Dystopien reagierten diese Autoren auf die mit den totalitären Staaten in Russland, Italien und Deutschland gemachten Erfahrungen. Die Romane von Wells und London wurden hingegen viel früher geschrieben und verdanken umso mehr der Kraft der materialistischen Kritik, der sie verpflichtet sind. Dieser Punkt ist deshalb wichtig, weil London und Wells keine Anti-Utopisten waren wie viele der Verfasser von Dystopien nach ihnen, sondern der utopischen Intention treu blieben. Sie warnten nicht pauschal vor der Technik oder vor utopischen Experimenten, sondern vor dem Ausbleiben der Revolution. Es kann deshalb nicht, wie Henning Ottmann ganz allgemein meint, ein „Sauerwerden der Wünsche" für die „grundsätzliche Veränderung im utopischen Denken" verantwortlich gemacht werden.[34] Dass sich die Wunschträume zu Alpträumen entwickelten, hat mit der allgemeinen Tendenz der kapitalistischen Gesellschaft zu tun. Aber gerade diese wollten London und Wells abschaffen. Ihre Wünsche blieben dabei auf die utopische Gesellschaft gerichtet. Sie setzten die „Eigentümlichkeiten der literarischen Konvention"[35] der Utopie selbst als Mittel der Kritik ein. Wodurch sich die frühen Utopien unfreiwillig in ihr Gegenteil verwandelten, die Darstellung der Gesellschaft als ein sich durch Gewalt und manipulative Methoden zu einem identischen Ganzen integrierenden System, nutzten sie zur Denunziation der Gegenwart.

Nach den gescheiterten Revolutionen im Westen und Osten, wo sich der „Sozialismus in einem Land" zu einer utopischen Insel verschanzte[36], wurde die Form des uto-

33 Zum Beispiel: Hiltrud Gnüg: Utopie und utopischer Roman. Stuttgart 1999.
34 Henning Ottmann: Geschichte des politischen Denkens. Bd. 4.1. München 2010, S. 1.
35 Norbert Elias: Thomas Morus' Staatskritik, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Bd. 2. Frankfurt am Main 1985, S. 146.

pischen Romans erneut aufgegriffen; nicht um ein Gegenbild, in dem alle glücklich sind, zu entwerfen, sondern um ein Abbild der bestehenden Gesellschaft zu schaffen, in dem Anspruch und Wirklichkeit tendenziell zur Deckung kommen. Norbert Elias ist aufgefallen, dass von den modernen, negativen Utopien Licht auf die frühen Utopien fällt und erkennbar wird, dass die „Eigenheiten des Staates, die von Morus positiv bewertet wurden, denen die Orwell und Huxley negativ bewerteten, gar nicht so unähnlich sind. Auch in Morus' Idealstaat ist die Reglementierung aller Tätigkeiten des einzelnen Menschen durch den Staat recht genau und umfassend, wenn sie auch noch nicht ganz so scharf durchorganisiert ist, wie im Falle der modernen Utopien."[37] Was das Bilderverbot meint, wird hier sinnfällig.

Im Rahmen eines Seminars über die Theorie der Bedürfnisse des Instituts für Sozialforschung im Jahr 1942 wurde auch über den dystopischen Roman diskutiert[38]. Theodor W. Adorno und die anderen Theoretiker aus dem Kreis um Max Horkheimer setzten sich jedoch nicht mit den Romanen von Wells und London, sondern mit Huxleys *Brave New World* auseinander. Dieser Roman verdankte allerdings Wells' *Wenn der Schläfer erwacht* verschiedene Einfälle.[39] Gemeinsam ist allen drei Dystopien das Fortbestehen des Klassenantagonismus. Wurden die Proletarier bei Wells und London durch die gewaltsame Aufrechterhaltung der Klassenverhältnisse entmenschlicht, so sickert das Klassenverhältnis bei Huxley in die Biologie ein und wird auf diese Weise vollends unhinterfragbar.[40] Doch der entscheidende Unterschied zu den Vorgängern liegt nicht in den gentechnischen Neuerungen, sondern in dem Ausmaß des Überflusses, wie er durch die Entfesselung der Produktivkräfte möglich wurde, und dessen Wirkung auf die Kultur. Anders als seine Vorläufer war Huxley kein Sozialist, sondern ein Konservativer. Seine Sorge galt nicht den unterdrückten Massen, sondern dem gebildeten Individuum. Was Huxley perhorresziert, ist eine vollständig zivilisierte Gesellschaft, in der alle Bedürfnisse befriedigt wären, es aber keine Kultur, keine Bildung und keine Individualität mehr

36 Darauf reagiert zum Beispiel Arthur Koestler in seinem dystopische Züge tragenden Roman *Sonnenfinsternis*. Die Revolution war zwar im Osten erfolgreich beim Umsturz der Machthaber, aber nicht bei der Erfüllung des Ziels – der Abschaffung von Herrschaft. So fixierte die Revolution im Osten die alte Herrschaft mit vollkommeneren Mitteln und wurde zu einer realexistierenden Dystopie.

37 Elias: Thomas Morus' Staatskritik (wie Anm. 35), S. 146 f. Saage formuliert dazu die These, „daß zentrale Elemente der negativen Utopie bereits von Anfang an in der positiven Staatsutopie enthalten waren." Richard Saage: Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt 1991, S. 269. Saage thematisiert die „Dialektik der Sozialutopie" unter dem Aspekt des Lernprozesses, als dessen Ergebnis er eine „Revision des utopischen Geltungsanspruchs" festhält. Folge davon sei, dass die Utopie selbstreflexiv geworden sei, das heißt die Kritik an ihr gleich mitliefert und vor allem kein vorgegebenes Ziel der Geschichte, keine geronnene, statische Positivität mehr vorstelle. Eine solche Utopie sei „ein regulatives Prinzip". Richard Saage: Georg Orwells ‚1984' und die Dialektik der Sozialutopie, in: Ders.: Vermessung des Nirgendwo. Darmstadt 1995, S. 188. Damit umgeht Saage das Problem des Bilderverbots und macht die Utopie erneut zu einer metaphysischen Idee, die, da sie anschaulich sein soll, nicht das ganz Andere, sondern ein fauler Kompromiss, ein Zwitter aus der ideellen und der reellen Welt wäre.

38 Siehe Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 559 ff.

39 Zum Beispiel: *conditioning* durch Hypnose, Auflösung der Familie und Aufzucht der Kinder in Brutkästen.

40 Auch diese Idee hatte Wells in *The Time Machine* von 1895 am Beispiel der zwei Menschengeschlechter, den Eloi und den Morlocks, dargestellt.

gäbe. Insbesondere die Sexualität ist in seinem dystopischen Entwurf durch deren unmittelbare gesellschaftliche Organisation qua technischer Reproduktion integriert. Die konfliktreiche Formung der Sexualität in der Familie, die für Huxley für die Bildung des Individuums unerlässlich ist, werde dadurch verunmöglicht. Liebe, Glaube und Kunst setzen für Huxley Bedürftigkeit und Mangel voraus. Sie entstünden im Kampf ums Leben, in dem das Individuum einen Willen ausbilde, der es dazu befähige, an Gott und einem anderen, geliebten Individuum festzuhalten. Kultur ist ihm Ausdruck der Not, welcher durch Überfluss seinen Grund verliere. Die schöne neue Gesellschaft ist eine, in der Herrschaft ohne Widerspruch fortwest, weil jeder Einzelne als funktionaler Bestandteil dem System restlos eingegliedert wurde.[41]

Diese Thesen Huxleys stellten für die exilierten Theoretiker des Instituts für Sozialforschung eine Herausforderung dar, die verschiedene Themen und Probleme berührten, mit denen sie sich befassten. Es betrifft die Frage nach der richtigen Beurteilung der nachbürgerlichen Gesellschaft und ihres Verhältnisses zum Staat, das Verhältnis der Theorie zum Proletariat, sowie die Bedeutung der Kultur für eine Gesellschaft, die qua Überfluss die Integration aller ihrer Gesellschaftsmitglieder bewirken kann.

1942 trafen sich zu besagtem Seminar in Los Angeles auf Einladung des Instituts neben dessen Mitgliedern wie Marcuse, Horkheimer, Pollock und Adorno etwa auch Hans Eisler, Berthold Brecht, Ludwig Marcuse und Günther Anders. Herbert Marcuse hielt ein Referat über „das Verhältnis von Bedürfnis und Kultur bei Aldous Huxley", an das sich eine Diskussion anschloss.[42] Auf diese Diskussion geht auch Adornos Essay *Aldous Huxley und die Utopie* zurück, an dem er jedoch auch später noch weiterarbeitete und der erst 1951 veröffentlicht wurde.[43]

Die Entscheidung „zwischen der Barbarei des Glücks und Kultur als dem objektiv höheren Zustand, der Unglück mit einbegreift"[44], vor die das Buch Huxleys den Leser stellt, weist Adorno zurück. Gerade weil sich auch in der *Brave New World* Herrschaft perpetuiert, ist das Glück dort eine Lüge. Das System, in das alle eingefügt sind, funktioniert, weil die Einzelnen durch ihre Bedürfnisse an die Reproduktion des Systems gekettet sind. Würde keiner mehr um die Befriedigung seiner gröbsten Bedürfnisse bangen müssen, wendet Adorno ein, würden die Bedürfnisse sich dynamisch verändern und die Fesseln, die ihm durch die Kulturindustrie angelegt werden, abwerfen. Adorno verwirft

41 „Als Kinder der Gesellschaft im wörtlichsten Sinn befinden sich die Menschen prinzipiell nicht mehr in dialektischer Auseinandersetzung mit dieser, sondern fallen der Substanz nach mit ihr zusammen. Willfährige Exponenten der kollektiven Totalität, zu der jede Antithese eingezogen ist, sind sie im unmetaphorischen Sinne ‚gesellschaftlich bedingt' und nicht erst nachträglich, durch ‚Entwicklung', dem herrschenden System angeglichen." Theodor W. Adorno: Aldous Huxley und die Utopie. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1997, Bd. 10.1, S. 101.

42 Das Protokoll dieser Diskussion ist überliefert, vom Referat eine kurze Zusammenfassung: siehe Anm. 38.

43 Siehe Anm. 41. Auf dem Seminar selbst hielten Horkheimer und Adorno Referate über das Bedürfnis, die als Vorstudien zur *Dialektik der Aufklärung* betrachtet werden können. Max Horkheimer: Zum Problem des Bedürfnisses. Gesammelte Schriften. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 252 ff.; Theodor W. Adorno: Thesen über Bedürfnis. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 392 ff.

44 Adorno: Aldous Huxley (wie Anm. 41), S. 116.

nicht einfach die von der Kulturindustrie geweckten neuen Bedürfnisse als falsche, sondern erhofft sich durch deren Befriedigung eine Transzendierung. Kritisiert wird, dass die geschaffenen Bedürfnisse eben nicht befriedigt werden, dass der produzierte Überfluss es nicht einmal vermag, den Hunger zu beenden.[45]

Seine Auseinandersetzung mit Huxleys Buch beginnt Adorno mit seiner eigenen Erfahrung mit Amerika, genauer, mit dem Schock, den Amerika bei ihm nach seiner Ankunft auslöste. Dieser Schock wurde durch die Konfrontation mit einer Gesellschaft verursacht, die sich viel weitergehend zu einem System zusammengeschlossen hatte, als er es von den europäischen Gesellschaften her kannte. Seine Reaktion auf diesen Schock war Panik und einen Abglanz dieser Panik erkennt er auch in dem Buch *Brave New World*. Doch Huxley, lautet der Vorwurf Adornos, habe diese Panik rationalisiert und sich mit der Gegenwart einverstanden erklärt. Dieses Einverständnis habe er sich durch eine Fiktion der Zukunft erkauft, die er nach dem Bild der Gegenwart entworfen hätte. Doch wie ist es möglich, die Zukunft nach dem Bild der Gegenwart zu modellieren und dann die Gegenwart der Zukunft vorzuziehen? Adorno macht hierfür die gängige Methode, nach der bis heute Zukunftsromane oder -filme gestrickt werden, verantwortlich, die auch in der Zukunftsforschung und Klimaprognostik zur Anwendung kommt. Er nennt diese Methode Linienverlängerung, das heißt, es werden in der Gegenwart Faktoren identifiziert, die sich dynamisch entwickeln und die als relevant für die weitere gesellschaftliche Entwicklung angenommen werden, um diese Entwicklung dann statisch in die Zukunft zu projizieren. Diese Methode, konstatiert Adorno, sei kraft der immanenten Teleologie des gegenwärtigen Zustandes dazu in der Lage, dessen Unwesen „zur unmittelbaren Evidenz" voranzutreiben.[46] Verzaubert von seinem Entwurf der Zukunft vergisst Huxley, dass es sich bei diesem Bild um ein zur Kenntlichkeit verzerrtes Bild der Gegenwart handelt. Erst die Fetischisierung der Projektion macht es möglich, die vorhandene Gesellschaft gegen die der Zukunft auszuspielen. Als Ursache für diesen Kniefall vor der Allmacht der gegenwärtigen Gesellschaft identifiziert Adorno den Warenfetischismus. Weil Huxley diesen nicht durchschaue, werde ihm der Warencharakter zu etwas Ontischem und dadurch treffe er nicht des Pudels Kern, sondern lediglich „Fassadenprobleme". „Er gesteht nicht zu", schreibt Adorno, „daß die phantasmagorische Unmenschlichkeit der Brave New World eine ihrer selbst vergessenen Beziehungen zwischen Menschen, gesellschaftliche Arbeit; daß der total verdinglichte der gegen sich selbst verblendete Mensch ist." Statt also das falsche Bewusstsein, das die Menschen von sich selber haben, zu durchschauen, richte er sein Augenmerk auf Probleme, die keine wären, wenn die

45 „Zart wäre einzig das Gröbste: daß keiner mehr hungern soll.", wie Adorno in den *Minima Moralia* formuliert (Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main 1997, S. 176).

46 Adorno: Aldous Huxley (wie Anm. 41), S. 100.

Menschen eben den Grund für das falsche Bewusstsein beseitigen würden. Indem er gegen die Technik und deren bedürfnisbefriedigendes Potential wettert, schlägt Huxley auf das ein, was Linderung des Leids bewirken könnte. Denn nicht der Technik ist der Vorwurf zu machen, sondern „ihrer Verfilzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen der Produktion."[47]

Software gegen Hardware

Die moderne Dystopie ist als negative, politische Utopie Ausdruck der Verhältnisse zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Durch Explizierung des totalitären Gehalts der literarischen Form der Utopie war sie in der Lage, die postrevolutionären Verhältnisse darzustellen. Mit dem Fall der Mauer und dem Niedergang der Sowjetunion ging das kurze 20. Jahrhundert zu Ende und die Mittel der Dystopie versagten gegenüber der sich wandelnden Gestalt der Herrschaft. Utopie und Dystopie waren fixiert auf eine Form staatlicher Herrschaft, in der der Staat eine möglichst umfassende Rolle einnahm, um das gesamte gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben zu kontrollieren. Die damals neuen Medien waren sowohl in Gestalt der westlichen Kulturindustrie als auch der östlichen Parteimedien das Mittel zur Schematisierung des Geistes. Aber die neuen interaktiven Medien verändern das von Adorno beschriebene System der Kulturindustrie. Dieses System ging davon aus, dass durch die Massenproduktion in einem bis dahin nicht gekannten Maße Bedürfnisse befriedigt werden können und dies nun nicht das Ende der Herrschaft, sondern deren Verewigung zum Resultat habe. Durch die Rückkopplung des Angebots auf die Bedürfnisse selbst würde ein sich prästabilisierendes System entstehen, in dem die Herrschaft durch die Waren der Kulturindustrie in die Subjekte einwandern würde.

An einer Bemerkung zum Telefon wird deutlich, dass Adorno diese Rückkopplung jedoch als eine zwischen Sendeanstalt und Empfänger verstanden hat, dass es also eine Institution gibt, die zunächst die Bedürfnisse interpretiert und schematisiert, bevor das Individuum dann mit standardisierten Produkten versorgt wird.[48] So hellsichtig er

47 Ebd. S. 117.

48 „Der Schritt vom Telephon zum Radio hat die Rollen klar geschieden. Liberal ließ jenes den Teilnehmer noch die des Subjekts spielen. Demokratisch macht dieses alle gleichermaßen zu Hörern, um sie autoritär den unter sich gleichen Programmen der Stationen auszuliefern. Keine Apparatur der Replik hat sich entfaltet, und die privaten Sendungen werden zur Unfreiheit verhalten. Sie beschränken sich auf den apokryphen Bereich der ‚Amateure', die man zudem noch von oben her organisiert. Jede Spur von Spontaneität des Publikums im Rahmen des offiziellen Rundfunks aber wird von Talentjägern, Wettbewerben vorm Mikrophon, protegierten Veranstaltungen aller Art in fachmännischer Auswahl gesteuert und absorbiert. Die Talente gehören dem Betrieb, längst ehe er sie präsentiert: sonst würden sie nicht so eifrig sich einfügen. Die Verfassung des Publikums, die vorgeblich und tatsächlich das System der Kulturindustrie begünstigt, ist ein Teil des Systems, nicht dessen Entschuldigung." Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 142 f.

hier auch schon die Integration des Publikums beschrieben hat und eben nicht, wie in den *cultural studies* oder der Rezipientenforschung, auf die subversiven Techniken des Konsumenten hoffte, so wenig konnte er mit dem Internet rechnen. Das Internet und die mit ihm verbundenen Möglichkeiten zur Replik haben den von Adorno beschriebenen Prozess beschleunigt, weil die schematisierende Interpretation in das Subjekt ‚outgesourct' wurde. Facebook-Kommentare, Blogs und Twitternachrichten werden systematisch ausgewertet, um darin unbefriedigte Kundenwünsche zu registrieren. Der Marktforschung ist dadurch ein neues Instrument an die Hand gegeben worden, wodurch das gesamte System noch geschmeidiger wird.

Diese Marktsubjekte begreifen sich, weil sie eben nicht mehr nur Konsumenten, sondern zugleich Produzenten sind, in einem viel unmittelbareren Sinn als Teil des Systems. Sie sind nicht einfach nur Endabnehmer, sondern Designer, Werber und freiwillige Qualitätstester. Und dies trifft gerade auch für die Unterschichten zu, die qua Größe eine wichtige, wenn auch im Einzelnen nicht kaufkräftige Kundengruppe darstellen. Die Kulturindustrie bedient sich gerade der neuesten Aneignungsversuche der Konsumenten, mögen sie noch so rebellisch oder radikal sein, um mit immer neuen Produktlinien immer weitere Kundenkreise an sich zu binden.

Zur gleichen Entwicklung gehört die digitale Bohème. Sie ist der intellektuelle Teil des Lumpenproletariats, der seine eigene prekäre Lage als Freiheit verkauft, dem aber beständig die Angst im Nacken sitzt. Wie auch die Open-Source-Bewegung verrichtet sie eine Menge unbezahlter Arbeit in der Hoffnung, daraus könnte ein Auftrag oder gar eine Festeinstellung erwachsen. Diese Leute sehen sich nicht ganz zu Unrecht als Produktivkraft. Die Mehrwertrate, die aus ihnen herausgezogen wird, ist phantastisch.

Dem totalen Staat, der als Big Brother alle Lebensbereiche der Menschen kontrolliert und organisiert, wurde mit *1984* von Georg Orwell ein literarisches Denkmal gewidmet. Neuere Filme wie zum Beispiel *Equilibrium*, *Aeon Flux* oder *V wie Vendetta* bedienen sich noch des alten Szenarios Orwells. *1984* ist ein antitotalitäres Buch. Wie für die anderen sozialistischen Renegaten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war der Hitler-Stalin-Pakt das entscheidende Ereignis, auf das sie reagierten und dessen Ergebnis *1984* festhält. Die Gleichförmigkeit staatlicher Herrschaft und ihre Tendenz zum Totalitarismus drückt sich in *1984* darin aus, dass die ganze Welt in drei große Blöcke zerfallen ist, den angloamerikanischen, den eurasischen und den pazifischen Raum, und alle auf die gleiche totalitäre Art beherrscht werden.

Der Antisemitismus spielt bei Orwell allerdings eine bezeichnende Schlüsselrolle. In Form von staatlich dekretierten Hasssitzungen wird der Bevölkerung eine Triebabfuhr gewährt. In Massenveranstaltungen bekommen sie in der Figur des „Goldstein" das Bild des kollektiven Feindes vorgesetzt. Staatlich kontrolliert dürfen hier all die Gefühle herausgelassen werden, die den Staat sonst gefährdeten. Antisemitismus wird auf die Weise zum Mittel repressiver Entsublimierung, die aber genauso keimfrei und harmlos

vonstattengeht wie der Sex in Huxleys *Brave New World*. Er wird vor allem als Mittel staatlicher Manipulation betrachtet. Wie jeder Totalitarismustheorie muss auch der Orwellschen der entscheidende Unterschied zwischen Stalinismus und NS, nämlich die Bedeutung des Antisemitismus, entgehen. Das hat weitreichende Konsequenzen. Es trifft für den Stalinismus in gewisser Weise zu, dass der Antisemitismus lediglich als staatliches Herrschaftsinstrument verstanden wird, versuchte Stalin doch erst im Nachhinein den Antisemitismus einzuführen. Für den Nationalsozialismus hingegen war er von Anfang an das entscheidende Moment. Der Hass auf die Juden stiftete die Identität der Volksgenossen. Weit davon entfernt, lediglich ein Mittel der Herrschenden zu sein, war er vielmehr der Zweck, dem alles unterworfen wurde. Es ist dieses demokratisch-plebejische Prinzip des Antisemitismus, das der Totalitarismus à la Orwell verfehlt. Und dadurch verfehlen alle Bücher und Filme, die sich an *1984* orientieren, die totalitären Bewegungen der Gegenwart, die den Nationalsozialismus beerben. Der Hass auf Israel als geopolitisches Äquivalent für Goldstein findet seine Anhänger auch ohne die Einflüsterung von Big Brother. Als imaginierter Feind der Welt dient Israel zur Erklärung dafür, warum es noch keinen Frieden auf der Welt gibt.

Aber auch in anderer Hinsicht sind die aktuellen Adaptionen der Schreckensversion von *1984* verfehlt, weil die Formel vom Big Brother als Synonym für den starken, autoritären Staat zu simpel ist. Anders als das Bild vom Big Brother, wie es zum Beispiel von linken Gegnern des Überwachungsstaats und Big Data gezeichnet wird, war der Big Brother von Orwell nie ausschließlich der anonyme Staat, sondern auch der große Bruder der Kinder, die in seinem Namen die Erwachsenen terrorisierten und belauschten. Der Staat war im Buch nicht einfach nur eine große, von den Menschen entfremdete Maschine, die sich das Imago vom menschelnden Big Brother gegeben hat, sondern eine die Bevölkerung einschließende Gewaltinstitution. Eine Institution, die zwar die Bevölkerung manipulierte, die aber doch, gerade weil sie sich aus der Bevölkerung zusammensetzt, auf die Unterstützung der Bevölkerung bauen musste.

Heute ist der Name Big Brother vor allem mit der Fernsehshow verbunden. Sie kann durchaus als Kommentar zum Buch verstanden werden. Die Versuchskaninchen, die sich zum Gaudium des Publikums in die Container sperren und durch eine Vielzahl von Versuchsanordnungen scheuchen lassen, werden dazu nicht unmittelbar gezwungen. Es ist keine herrschaftliche Stimme, die die Probanden zur Teilnahme auffordert, sondern der „stumme Zwang der Verhältnisse", der sie treibt. Und es schaut nicht „der Staat", sondern das Publikum dem Treiben vor der Kamera zu. Dies, könnte man sagen, ist der erkenntnistheoretische Mehrwert der Sendung *Big Brother*.

Filme wie *Equilibrium*, *Aeon Flux* oder *V wie Vendetta*, die sich noch an *1984* orientieren, verharmlosen die Gefahr der Rackets, Banden und Bewegungen für die direkte Demokratie. Ihr ideologisches Rüstzeug holen sich diese kleinen Brüder von Big Brother aus eben jenen Filmen, wobei insbesondere der Film *V wie Vendetta* heraussticht. In

diesem von den Wachowski-Geschwistern, die auch schon für die *Matrix*-Filmtrilogie verantwortlich zeichneten, geschriebenen und produzierten Film sprengt am Ende der Führer der Wutbürger das Parlament in die Luft. Die Maske, die das aufgebrachte Volk in dem Film trägt, um sich vor dem totalitären Staat zu anonymisieren, ist das Markenzeichen von *Anonymous* geworden. Dabei handelt es sich um eine auf Internetseiten und Foren vernetzte Gruppe von Politaktivisten, die unter anderem gegen Scientology und alle Firmen kämpft, die Wikileaks die Unterstützung entzogen. Der Erkennungsslogan von Anonymous lautet: „We are Anonymous. / We are Legion. / We do not forgive. / We do not forget. / Expect us!" Er ist nicht nur eine Drohung, sondern auch Verdeutlichung des Herrschaftsanspruchs. Wie in dem Film *V wie Vendetta* der Staat seine Bürger mittels des Fernsehens manipuliert, misstrauen auch die Internetaktivisten von Anonymous den etablierten Medien und vertrauen stattdessen auf die frei im Netz flottierenden Informationen und Welterklärungen. Den neuen Banden dient das Imago des Big Brother als Feind so gut, weil sie an dessen Stelle treten wollen. Sie sind die Anwärter auf den Part des Gegensouveräns zu Big Brother. Sie hassen das Imago des Big Brother, weil er, wie in *V wie Vendetta*, als alt, träge und grau erscheint.

Der Film *Avatar* von James Cameron malt schließlich die gegensouveräne Utopie in leuchtenden Farben aus. Schon durch seinen Namen verweist der Film auf die virtuelle Welt des Internets. Im Internet ist ein Avatar eine Figur oder graphischer Stellvertreter für eine reale Person. In dem Film ist ein Avatar ein durch menschliche und außerirdische DNS im Labor geschaffener Körper. Dieser Körper gleicht den Bewohnern des Planeten Pandora und kann durch das Bewusstsein von Menschen ferngesteuert werden. Die Avatare wurden von einem Rohstoffkonzern geschaffen, um Kontakt und Verhandlungen mit den Ureinwohnern Pandoras aufzunehmen. Denn diese den Indianern Nordamerikas nachempfundenen Bewohner siedeln auf einem enorm wertvollen Rohstoff. Der Film fügt sich in das antiimperialistische Schema, mit dessen Hilfe alle Konflikte mittels des vulgärsten *cui bono* raunenden Ökonomismus erklärt werden. Und so kommt es zwischen Ureinwohnern und den Imperialisten zu einem Krieg, in dem der Ex-Marine, der einen der Avatare steuert, sich zwischen den beiden Parteien entscheiden muss. Da er sich in eine Häuptlingstochter verliebt hat und sich von dem Leben der Ureinwohner im Einklang mit der Natur angezogen fühlt, mutiert er im Verlauf des Filmes vollkommen vorhersehbar von einem weißen, imperialistischen *bad guy* zu einem Ureinwohner, der sie in ihrem Widerstand gegen die Invasoren eint und anführt. Der Planet Pandora ist in diesem Film ein utopischer Gegenentwurf, doch ihn ereilt das gleiche Schicksal wie alle Utopien nach der Kritik an der Utopie, sie verwandeln sich gegen die Intention der Autoren in Dystopien.[49] Um wirklich aus der imperialistisch-irdischen Zivilisation aussteigen zu können und richtiger Bewohner Pandoras zu werden, muss der Ex-Marine mit seinem Avatar verschmelzen. Für die steigende Zahl der Internetsüchtigen ist diese Vorstellung ein feuchter Traum. Auf Pandora wird dieser Traum wahr, weil der Planet ein

großer Computer oder eine Cloud ist. Und nicht nur das, die Körper der Ureinwohner haben am Kopf einen Schwanz, an dessen Ende sich eine Schnittstelle befindet, mit der sie sich in die Tiere und Bäume des Planeten einklinken können. Mit Hilfe dieses biologischen USB-Sticks laden die Ureinwohner auch ihre Toten auf die planetarische Festplatte und können so auch über den Tod hinaus zu ihren Ahnen Kontakt halten. Diese Vorstellung vom Leben nach dem Tod bringt diesen Menschheitstraum um seinen materialistischen Stachel, die fleischliche Auferstehung.

Die Ureinwohner leben also in Einklang mit der Natur, während die menschliche Zivilisation mit ihren Verbrennungsmotoren und technischen Geräten im Kontrast zur schillernden Natur Pandoras steht. Schon die Vorstellung, es gebe ein Gleichgewicht in der Natur, mit dem man im Einklang leben könnte, ist hanebüchener Unsinn, noch viel gröberer Blödsinn ist allerdings die Vorstellung, Kulturen auf vorindustriellem Niveau könnten dies vollbringen. Als die ersten Menschen aus Polynesien auf Neuseeland ankamen, rotteten sie in kürzester Zeit die Mammutvögel der Inselgruppe aus. Was als harmonischer Einklang imaginiert wird, ist die Abhängigkeit von der unbeherrschten Natur.[50] Doch in dem Film dient diese Vorstellung der Kontrastierung mit der amerikanischen Zivilisation. Ebenso ist es in Huxleys *Brave New World* der Wilde, der als letzter echter Mensch noch einen Einspruch gegen die industrielle Zivilisation, deren Gott Henry Ford ist, zu erheben vermag. Dieser Wilde kommt aus einem Indianerreservat in Nordamerika und kehrt am Ende, wenn auch nicht in sein Reservat, so doch in die Natur zu einem „natürlichen Leben" mit Pfeil und Bogen zurück. In dem Film *Avatar* wird die virtuelle Welt des Internets zu einem natürlichen Lebensraum verklärt, in dem ein Leben ohne Kapitalismus als eine Rückkehr zum Leben der Jäger und Sammler dargestellt wird. Die Urbevölkerung nimmt sich mit viel Demut vor den Schöpfungen Eywas (des mütterlichen Geistes des Planeten und Göttin der Ureinwohner Pandoras) einfach, was sie zum Leben braucht. So stellt sich auch die Open-Source-Gemeinde ihre Utopie vor: Das Netz soll ein Raum natürlicher Schöpferkraft werden, an dem jeder einfach partizipieren kann, alle Waren wie auf Bäumen wachsen und einmal gepflückt unendlich zu Verfügung stehen sollen. Was die ‚Natur' nicht hergibt wird selbstproduziert, durch den vereinten Genius der Programmierer erschaffen oder durch einfachen Warentausch besorgt. Und solange dieser Traum von den großen Konzernen verhindert wird, gehen sie im Netz unter der schwarzen Piratenfahne auf Beutefahrt. Das Problem der Herrschaft hat sich erledigt, weil der Planet für das Gleichgewicht sorgt.

49 Der Problematik der literarischen Form der Utopie waren sich selbst die avanciertesten Autoren dieses Genres nicht bewusst. Nur so ist erklärlich, dass zum Beispiel H. G. Wells und Aldous Huxley auch Utopien verfassten. Dass diese Utopien von Dystopien nicht zu unterscheiden sind, wird besonders deutlich an Huxleys *Island*. „*Island* ist ein Gegenentwurf zu *Brave New World*. Vieles ist anders. Das eigentlich Verblüffende jedoch ist, daß sich unerwartete Überschneidungen ergeben. Sie lassen den Leser unsicher werden, wie *Brave New World* zu verstehen ist." (Ottmann: Geschichte, wie Anm. 34, S. 28) *Avatar* tritt, obwohl seine augenscheinlichen Vorbilder in der Pocahontas-Sage und dem Film *Der mit dem Wolf tanzt* zu finden sind, in die Fußstapfen von *Island*.

50 Beispiele bei Jared Diamond: Kollaps. Frankfurt am Main 2005.

Der Mythos von der unsichtbaren Hand kehrt hier als zeitgemäßer Mythos von der sorgenden und rächenden Göttin der Erde wieder. Die Herrschaft kann sich sanft im Sinne der direkten Demokratie äußern, weil Häuptling und Schamanin nur Vertreter Eywas sind. Der Einzelne beugt sich nicht seinesgleichen, sondern der höheren und ewiglichen Naturgewalt, gegen die zu rebellieren per se keinen Sinn macht. Tut man es doch, wird Pandora Rache nehmen. So wie die Ökos aller Länder daran glauben, dass sich in den Naturkatastrophen eine Natur zeigt, die uns für unsere Umweltsünden bestraft, so erhört Eywa auf Pandora die Bitte des neuen Führers und springt dem Widerstand der Ureinwohner in Form von Drachen und Nashörnern bei, um die Invasionsarmee zu zerstören. Dem fetischistischen Bewusstsein ist das Kapital zur ersten Natur geworden.

Dirk Braunstein

Recht hat Shylock

Der Jude fast als Bürger in Shakespeares *The Merchant of Venice*

> Die modernen Antisemiten schreien der „Händler" und meinen den Juden; Shakespeare sagt: der Jude, und meint den Bürger.
>
> Adorno an Horkheimer, 10. Januar 1945

Why look how you storm!

Heinrich Heine schreibt 1839 in seinem Buch über *Shakespeares Mädchen und Frauen* – und gemeint sind natürlich die Figuren in dessen Stücken – von einem Erlebnis, das er bei einer Aufführung des *Merchant of Venice* hatte: „Als ich dieses Stück in Drurylane aufführen sah, stand hinter mir, in der Loge, eine schöne blasse Britin, welche am Ende des vierten Aktes heftig weinte und mehrmals ausrief: ‚The poor man is wronged!' (Dem armen Mann geschieht Unrecht!) Es war ein Gesicht vom edelsten griechischen Schnitt, und die Augen waren groß und schwarz. Ich habe sie nie vergessen können, diese großen und schwarzen Augen, welche um Shylock geweint haben!"[1]

Das Ende des vierten Akts jenes Stücks, in dem jenem Mann, Shylock, allerdings großes Unrecht widerfährt, ist zugleich das Ende einer Gerichtsszene. Zwar fungiert er in ihr gar nicht als Angeklagter, sondern als Kläger, aber wenn er schließlich das Gericht verlässt, ist er gezwungen, fast sein gesamtes Vermögen, seine Tätigkeit sowie seine Religion, kurzum: sich selbst aufzugeben. Der arme Mann ist Jude.

Nachdem ab 1230 sämtliche Juden unter König Edward I. per Dekret des Landes verwiesen wurden, dürften weder der Autor des Stücks noch dessen zeitgenössische Zuschauer je praktizierende Juden zu Gesicht bekommen haben. Dennoch gab es zur Zeit der Entstehung des *Merchant of Venice* „in England, wo kaum Juden lebten, einen sensationellen Grund, über Juden zu diskutieren. Roderigo Lopez, ein portugiesischer

1 Heinrich Heine: Shakespeares Mädchen und Frauen. Werke und Briefe in zehn Bänden. Hrsg. v. Hans Kaufmann. Bd. 5. Berlin 1964, S. 543.

Jude und Leibarzt der Königin Elisabeth, wurde von dem Grafen Essex angeklagt, er plane im Auftrag Philipps II., des Königs von Spanien, die Königin Elisabeth zu ermorden. Unter dem Beifall des Volkes wurde Lopez im Februar zum Tode verurteilt."[2] Das Stück ist etwa 1598 entstanden, die „unmittelbare Vorlage ist Ser *Giovanni Fiorentinos* Novelle um Gianetto und die Dame vom Belmont in der Erzählsammlung *Il Pecerone* (um 1378; Erstdruck 1558)", ihr entstammt auch das Motiv des sogenannten Fleischpfands; dasjenige der Kästchenwahl hat Shakespeare „einer zeitgenössischen Übersetzung der mittelalterlichen Fabelsammlung *Gesta Romanorum* (1595)" entnommen.[3]

To offend and jugde are distinct offices

Wie es dazu kommt, dass Shylock nach allen Regeln der Kunst zu einem Juden gemacht wird, der keiner mehr sein darf, ist schnell dargelegt: Der adelige junge Mann Bassanio, Freund des titelgebenden venezianischen Kaufmanns Antonio, will um die Hand der heiratswilligen Portia anhalten, es fehlen ihm, der notorisch über seine Verhältnisse lebt, jedoch die finanziellen Mittel, um sich und sein Gefolge angemessen in Szene zu setzen. Antonio würde ihm das Geld ohne Zögern freundschaftlich schenken, sein gesamtes Vermögen ist allerdings in Form von Waren auf Handelsschiffen unterwegs, die Venedig nicht mehr rechtzeitig zur Brautwerbung erreichen würden – obgleich wohlhabend, ist der Kaufmann von Venedig zur Zeit nicht liquide. Um die von Bessanio benötigten 3000 Dukaten aufzutreiben, wendet sich Antonio, der im Gegensatz zu seinem Freund einen guten ökonomischen Ruf hat und darüber hinaus als guter Christ selbst niemals zinsbewährte Kredite vergibt, an den jüdischen Wucherer Shylock. Der ist, trotz aller von ihm erlittenen – nicht zuletzt von Antonio zugefügten – Demütigungen, bereit, diesem die gewünschte Summe zu leihen; mehr noch: er bietet ihm seine Freundschaft sowie ein zinsloses Darlehen an: „I would be friends with you, and have your love, / Forget the shames that you have stain'd me with, / Supply your present wants, and take no doit / Of usance for my moneys"[4]. Doch nachdem Shylock Antonio daran erinnert, von ihm

2 Georg Hensel: Spielplan. Der Schauspielführer von der Antike bis zur Gegenwart. Bd. 1. Erftstadt 2006, S. 188.

3 Manfred Pfister: Die heiteren Komödien. In: Ina Schubert (Hg.): Shakespeare-Handbuch. 4. Aufl. Stuttgart 2000, S. 411 f. Der vorliegende Aufsatz verzichtet weitestgehend auf Hinweise auf die extensive Sekundärliteratur zum hier behandelten Stück sowie zu den Fragen, die es aufwirft. Interessierte finden in den hier zitierten und nachgewiesenen Quellen eine Unmenge an Verweisen auf Anschlusslektüren. Wer der rein juristischen Sicht auf die juristischen Probleme, die *The Merchant of Venice* bietet, folgen mag, sei verwiesen auf die umfangreich mit Anmerkungen und Hinweisen versehene Schrift von Uwe Diederichsen: Shakespeares „Kaufmann von Venedig". Jurisprudenz auf dem Forum der Bühne. In: Ulrich Mölk (Hg.): Literatur und Recht. Literarische Rechtsfälle von der Antike bis in die Gegenwart. Göttingen 1996.

4 I, iii, 136 – 139. *The Merchant of Venice* wird in diesem Aufsatz zitiert unter der Angabe des Akts, der Szene und der Verse nach William Shakespeare: Der Kaufmann von Venedig. Zweisprachige Ausgabe. Deutsch von Frank Günther. Mit einem Essay von Wolfgang Weiß. München 1995. Der englische Text dort folgt wiederum: The Arden Shakespeare The Merchant of Venice. London; New York 1961.

erst neulich bespuckt und ein Hund genannt worden zu sein, antwortet der Kaufmann: „I am as like to call thee so again, / To spet on thee again, to spurn thee too.“[5] Mit den Worten Ludwig Börnes: „Antonio ist gut, edel und hülfreich, nur nicht für den Juden. Er beschimpft ihn vor den Augen aller Welt, er mißhandelt ihn, wo und sooft er ihm begegnet. Ja in dem nämlichen Augenblicke, da er seine Gefälligkeit, sein Geld braucht, vermag er es nicht über sich, seinen Haß, seine Verachtung zu verbergen, und der gute edle Antonio, der seinem Freunde Bassanio alles aufopfert, ist doch nicht edel genug, dem Freunde zuliebe, einem Juden gütige Worte zu geben.“[6] Der judenverachtende Antonio besteht im Gegenteil darauf, keinesfalls freundschaftlich von Shylock behandelt zu werden, woraufhin der einen Schuldschein vorschlägt, einen *bond*,[7] der besagt: „If you repay me not on such a day / In such a place, such sum or sums as are / Express'd in the condition, let the forfeit / Be nominated for an equal pound / Of your fair flesh, to be cut off and taken / In what part of your body pleaseth me.“[8] Antonio, gewiss, dass er zum besagten Zeitpunkt seine Waren verkauft und also genügend Geld haben wird, um den Schuldschein wieder auszulösen, willigt ein und überlässt die so geliehenen 3000 Dukaten seinem Freund Bassanio.

Der wirbt, nachdem er sich mit dem Geld seines Freundes standesgemäß ausgestattet hat, am fiktiven, romantisch konnotierten Ort Belmont um die eheliche Gunst der schönen, klugen und aktiven Portia. Deren Vater hatte vor seinem Tod verfügt, dass nur derjenige als Ehegatte seiner Tochter in Frage käme, der aus drei Kästchen – einem goldenen, einem silbernen und einem bleiernen – dasjenige wählt, das ein Bildnis Portias enthält. Nachdem sich der habsüchtige Prinz von Marokko für das goldene, der eitle Prinz von Arragon für das silberne entschieden haben, trifft Bassanio die richtige Wahl des bleiernen Kästchens und gewinnt die Hand Portias, deren Herz ihm bereits zuvor gehörte.

Unterdessen stellt sich in Venedig heraus, dass Antonios Schiffe sämtlich verloren sind, er damit mittellos ist und insofern den *bond* nicht rechtzeitig wird einlösen können, während Shylock offensichtlich nicht gewillt ist, auf sein Recht auf ein Pfund Fleisch aus des Kaufmanns Körper zu verzichten.

5 I, iii, 127 f.

6 Ludwig Börne: Der Jude Shylock im Kaufmann von Venedig. Sämtliche Schriften. Hrsg. v. Inge und Peter Rippmann. Bd. 1. Düsseldorf 1964, S. 503.

7 Die zutreffende deutsche Übersetzung des englischen Wortes *bond* mit „Schuldschein“ unterschlägt notwendig die Konnotation des Wortes mit dem Begriff des Bandes im Sinne eines Verbindenden. Der Schuldschein hat allerdings die Funktion eines Bandes, das Antonio an Shylock bindet. Da Antonio den *bond* nicht rechtzeitig lösen kann, hängen die Antagonisten wie an unsichtbarer Kette zusammen.

8 I, iii, 144 – 149. Trotz einer Vielzahl anderslautender Interpretationen verlangt Shylock also tatsächlich *keinen* Zins von Antonio; er verzichtet, im Fall der Zahlungsunfähigkeit des Kaufmanns, darüber hinaus sogar noch auf die Rückzahlung des verliehenen Geldes – zum Preis des Pfundes Fleisch.

To bait fish withal

Auf den ersten Blick erscheint der außergewöhnliche Inhalt des *bonds* einfach als formales Mittel, mit dem Shakespeare die Figur des Juden zum *vine* macht, zum Bösewicht als Gegenspieler des Guten. Jedoch begründet diese Figur ihr Vorgehen immanent, wenn Shylock in seiner vielzitierten Rede zu Beginn des dritten Aktes in ungebundener Rede die Motivation seines Wunsches nach Rache an Antonio darlegt: „He hath disgrac'd me, and hind'red me half a million, laugh'd at my losses, mock'd at my gains, scorn'd my nation, thwarted my bargains, cool'd my friends, heated mine enemies, – and what's his reason? I am a Jew. Hath not a Jew eyes? hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions? fed with the same food, hurt with the same weapons, subject to the same diseases, healed by the same means, warmed and cooled by the same winter and summer as a Christian is? – if you prick us do we not bleed? if you tickle us do we not laugh? if you poison us do we not die? and if you wrong us shall we not revenge? – if we are like you in the rest, we will resemble you in that. If a Jew wrong a Christian, what is his humility? revenge! If a Christian wrong a Jew, what should his sufferance be by Christian example? – why revenge. The villainy you teach me I will execute, and it shall go hard but I will better the instruction."[9] Die letzten Sätze, die an dieser Stelle gar nicht ausgedeutet werden können, haben es allerdings in sich. Denn Shylock spricht hier als Jude (und stellvertretend für alle Juden) vom Standpunkt der Humanität. Alle Juden sind Menschen und seien insofern gut. Erst das christliche Wesen, das sich in der Gesellschaft verallgemeinert, zwingt die Juden dazu, sich anzupassen, auch im Inhumanen.

Die Rache, die Shylock an dieser Stelle anführt, wird als unauslöschliches Moment des gleichen Rechts für alle decouvriert. Solange es dem einen gestattet ist, dem anderen ungestraft ein Auge oder einen Zahn auszuschlagen, ist das alttestamentarische „Auge um Auge, Zahn um Zahn", das von Antisemiten gestern und heute so gerne als Beweis vermeinter jüdischer Barbarei hergezogen wurde und wird, keine Rache, sondern Garant für eine Rechtssicherheit, die in Ermangelung eines freien Bürgertums, das seinen Namen verdiente, notwendig archaisch und partikular bleibt. Und wo ein guter Christ in Ausübung seiner Rechte den schändlichen Juden in aller Öffentlichkeit demütigen darf – „You call me misbeliever, cut-throat dog, / And spet upon my Jewish gaberdine"[10] –, bedeutet jene Rache Selbstermächtigung des Gedemütigten. Die Gleichheit, die so vor dem Gesetz erzeugt wird, ist insofern eine repressive, eine Gleichheit in der Nichtanerkennung des anderen. Sie wird, als stets schon vorausgesetztes Prinzip „des Rechts, das der Gerechtigkeit Hohn spricht"[11], Shylock zum Verhängnis werden. „Recht ist das

9 III, i, 48 – 65.
10 I, iii, 108 f.
11 Theodor W. Adorno an Max Horkheimer, 10. Januar 1945. In: Dies.: Briefwechsel 1927 – 1969. Hrsg. v. Christoph Gödde und Henri Lonitz. Bd. III. Frankfurt am Main 2005, S. 12.

Urphänomen irrationaler Rationalität. In ihm wird das formale Äquivalenzprinzip zur Norm, alle schlägt es über denselben Leisten. Solche Gleichheit, in der die Differenzen untergehen, leistet geheim der Ungleichheit Vorschub; nachlebender Mythos inmitten einer nur zum Schein entmythologisierten Menschheit. Die Rechtsnormen schneiden das nicht Gedeckte, jede nicht präformierte Erfahrung des Spezifischen um bruchloser Systematik willen ab und erheben dann die instrumentale Rationalität zu einer zweiten Wirklichkeit sui generis. Das juristische Gesamtbereich ist eines von Definitionen. Seine Systematik gebietet, daß nichts in es eingehe, was deren geschlossenem Umkreis sich entziehe". Der äquivalente Tausch von Gleich um Gleich verhält das Bestehende zur ubiquitären Tautologie des Qualitativen: „Sein soll, was ohnehin schon ist."[12] Was investiert wurde, soll sich als Mehr vom Selben rentieren, nicht jedoch als völlig anderes aus dem Prozess hervorgehen, denn dies sprengte die Identität des Tausches. „Der Schritt vom Chaos zur Zivilisation, in der die natürlichen Verhältnisse nicht mehr unmittelbar sondern durch das Bewußtsein der Menschen hindurch ihre Macht ausüben, hat am Prinzip der Gleichheit nichts geändert", so Adorno, „ja die Menschen büßten gerade diesen Schritt mit der Anbetung dessen, dem sie vorher bloß wie alle anderen Kreaturen unterworfen waren. Zuvor standen die Fetische unter dem Gesetz der Gleichheit. Nun wird die Gleichheit selber zum Fetisch. Die Binde über den Augen der Justitia bedeutet nicht bloß, daß ins Recht nicht eingegriffen werden soll, sondern daß es nicht aus Freiheit stammt."[13] Nur in der negativen Gleichheit, allegorisiert in der Augenbinde der Justitia, das heißt in der Blindheit der Abstraktion von jenen Einzelnen, für die es da sein soll, „gelingt es dem Recht, Gerechtigkeit walten zu lassen. Alle werden nur insofern als gleich angesehen, als alle gleichermaßen nicht angesehen werden; Gerechtigkeit dem Individuum gegenüber ist nur möglich als Negation des Individuellen. Was gleich gilt, sind nicht die Individuen, sondern ist ‚das Individuum'"[14]. Die Installation der Gleichheit als normatives Prinzip ist bereits praktizierte Selbstbeherrschung: Alles, was nicht gleich ist, was also der vermeinten Gleichheit im Wege steht, hat das Individuum – selbst Resultat jener Gleichheitsvorstellung – von sich abschneiden müssen. Die Gedankenabstraktion, deren Ergebnis ‚Das Individuum' ist, ist insofern objektive Realität, als die Individuen nur mehr gesellschaftliche Funktion der übergeordneten Totalität sind. Daher hat das so beschriebene Recht auch zugleich eine dem falschen Ganzen adäquate Form.

Ein Übersetzer des Stücks bemerkt zur kurzen, der Gerichtsverhandlung vorangehenden fünften Szene des dritten Akts, deren „etwas fade und gequälte Witzelei" habe „keinen besonderen Erkenntniswert", weshalb sie bei Aufführungen oft gestrichen werde.[15] Die Szene hat aber gerade indem sie „fade und gequält" ist, in ihrer Irrwitzigkeit

12 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1996, S. 342.

13 Ebd. S. 39.

14 Dirk Braunstein: Adornos Kritik der politischen Ökonomie. Bielefeld 2011, S. 197.

und sprachlichen Wurschtigkeit eine bestimmte Funktion in Hinblick auf den folgenden Höhepunkt des Stücks. Wenn der Narr Lanzelot die Worte verdreht und ihres Sinnes beraubt, bemerkt Bassanios Freund Lorenzo dazu: „How every fool can play upon the word! I think the best grace of wit will shortly turn into silence, and discourse grow commendable in none only but parrots“[16]. Der Passus verweist auf die sprachliche und argumentative Verwirrung, der das kodifizierte Recht als eindeutiges gegenübertreten soll. Zuvor schon hat sich Shylock gegen die Instrumentalisierung von Sprache zum Zweck der Überredung gewendet: Als der eingekerkerte Antonio, begleitet von einem Freund, Solanio, mit Shylock reden will – „Hear me yet good Shylock“ –, zeigt der keinerlei Gesprächsbedarf: „I'll have my bond, speak not against my bond, – / I have sworn an oath that I will have my bond: / Thou call'dst me dog before thou hadst a cause, / But since I am a dog, beware my fangs –“. Shylock ist es nicht um ein Gespräch zu tun, sondern um sein Recht. Nachdem ihn Antonio ein zweites Mal bittet: „I pray thee hear me speak“, wird ihm geantwortet: „I'll have my bond. I will not hear thee speak, / I'll have my bond, and therefore speak no more. / I'll not be made a soft and dull-ey'd fool, / To shake the head, relent, and sigh, and yield / To Christian intercessors: follow not, – / I'll have no speaking, I will have my bond.“[17] Shylocks Rede gemahnt an die Bassanios, der zu Portia gesagt hatte: „In law, what plea so tainted and corrupt, / But being season'd with a gracious voice, / Obscures the show of evil? In religion, / What damned error but some sober brow / Will bless it, and approve it with a text, / Hiding the grossness with fair ornament?“[18] Shylock ist genau der gleichen Ansicht, und die fällt nun auf die Seite seiner christlichen Widersacher zurück, bis Portia die Szene betritt und das „hiding the grossness with fair ornament“ erfolgreich zu ihrer Strategie machen wird.

Shylock verzichtet auf den herrschaftsfreien Diskurs mit den Vertretern der ihn beherrschenden Gesellschaft, woraufhin Solanio sich zu der Bemerkung veranlasst sieht: „It is the most impenetrable cur / That ever kept with men“. Antonio, von seiner vorbürgerlichen Auffassung von Realität verblendet, winkt resigniert ab: „Let him alone, / I'll follow him no more with bootless prayers. / He seeks my life, his reason well I know; / I oft deliver'd from his forfeitures / Many that have at times made moan to me, / Therefore he hates me.“[19] Damit macht Antonio sich – und den Zuschauern – an dieser Stelle vor, der Jude entspräche seiner Klischeevorstellung eines Juden und denke und handle rein ökonomisch. Aber der Jude ist ein Mensch und denkt und handelt als solcher. Denn wurde bis dorthin die Erwartung der Zuschauer dahingehend gelenkt, Shylock als jemanden zu sehen, dem von Habgier verblendet sein Geld über alles geht, werden sie, sofern sie sich darauf einlassen, in der Gerichtsszene eines besseren belehrt.

15 Frank Günther: Aus der Übersetzerwerkstatt. In: William Shakespeare: Der Kaufmann von Venedig. München 1995, S. 249.
16 III, v, 40 – 42.
17 III, iii, 4 – 17.
18 III, ii, 75 – 80.
19 III, iii, 18 – 24.

Thou shalt have justice more than thou desir'st

Bassanio erfährt in Belmont per Brief vom Unglück seines Freundes, und Portia verzichtet sowohl auf die Hochzeit zum jetzigen Zeitpunkt als auch auf deren erste Nacht, damit ihr Geliebter seinen Freund noch ein womöglich letztes Mal sehen kann, bevor das Urteil gegen ihn vollstreckt wird; bevor also Shylock ihm ein Pfund Fleisch herausschneidet. Zugleich verfolgt Portia einen geheimen Plan: Nachdem sich Bassanio auf den Weg gemacht hat, begibt auch sie sich nach Venedig. Sie wird, als Mann verkleidet, vor Gericht als Rechtsgelehrter auftreten, um die Aufgabe, Antonio vor der Verurteilung zu retten, dem richterlich unfähigen Dogen abzunehmen. Dessen Parteilichkeit wird gleich zu Beginn der Gerichtsverhandlung dargelegt, wenn er zum Angeklagten sagt: „I am sorry for thee, – thou art come to answer / A stony adversary, an inhuman wretch / Uncapable of pity, void, and empty / From any dram of mercy."[20] Er meint hier freilich Shylock, spricht aber faktisch vom Recht selbst. Shylock tritt nämlich auf als Verkörperung des bürgerlichen Rechtsprinzips; bis hin schließlich zur Prinzipienreiterei selbst. Daraus erklärt sich der weitere Fortgang der Handlung: einerseits wird durch das Sujet nahegelegt, Shylock könne als rechtmäßiger Ankläger im Sinn eines freien Individuums agieren, während seine Handlungen andererseits einem eingewanderten Zwang folgen. Auch bei Shylock ist es, so verstanden, bereits eine Unverschämtheit, wenn er „ich" sagt, denn auch er ist eine Charaktermaske im kapitalistischen Prozess: der Kreditgeber, der dem Kaufmann die Rechnung präsentiert. Er nimmt, durch seine gesellschaftliche Stellung bedingt, offen jene Position ein, in der er einer Gesellschaft, die sich einzubilden wünscht, ihr Reichtum beruhe auf einem nach christlichen Prinzipien eingerichteten Handel, als Inkarnation unchristlicher Realität entgegensteht.[21] Nachdem ihn der Doge gefragt hat, wie er als Jude auf Gnade hoffe – gemeint ist die Gnade des christlichen Gottes –, wenn er doch selbst, Antonio gegenüber, ungnädig sei, antwortet ihm Shylock: „What judgment shall I dread doing no wrong? / You have among you many a purchas'd slave, / Which (like your asses, and your dogs and mules) / You use in abject and in slavish parts, / Because you bought them, – Shall I say to you, / Let them be free, marry them to your heirs? / Why sweat they under burthens? let their beds / Be made as soft as yours, and let their palates / Be season'd with such viands? you will answer, / ‚The slaves are ours,' – so do I answer you: / The pound of flesh which I demand of him / Is dearly bought, 'tis mine and I will have it."[22] Wie nebenbei benennt Shylock denjenigen Punkt, der Recht und Gesellschaft erst vermittelt, nämlich die Frage des Eigentums. Aber es geht ihm an dieser Stelle gar nicht um das Eigentum an sich; Shylock handelt nicht aus Hab- und Geldgier. Er weist, nachdem ihm vor Gericht

20 IV, i, 3 – 6.
21 Siehe Gerhard Scheit: Verborgener Staat, lebendiges Geld. Zur Dramaturgie des Antisemitismus. Freiburg 1999, S. 107 f.
22 IV, i, 89 – 100.

statt der geschuldeten 3000 Dukaten die doppelte Summe angeboten wird, um Antonio auszulösen, die Unterstellung der eigenen Käuflichkeit indigniert ab: „If every ducat in six thousand ducats / Were in six parts, and every part a ducat, / I would not draw them, I would have my bond!“[23] Er will nichts anderes als rechtmäßig das Pfund Fleisch zugesprochen bekommen, welches ihm faktisch schon gehört; der *bond*, über dessen Rechtmäßigkeit im gesamten Stück kein Zweifel besteht, bestätigt dies. Shylocks Untergang wird allerdings in dem Moment besiegelt, in dem er den Schuldschein auch auslösen, das heißt, wenn er das Pfund Fleisch aus Antonios Körper tatsächlich herausschneiden will.

Das Stück legt an dieser Stelle, an der der Gläubiger sein Recht auf sein Eigentum mit dem der Zuschauer vergleicht, ihre Sklaven zu besitzen und auszubeuten, zugleich eine andere Lösung des Konflikts nahe. Bekam Salerio, ein Freund des Antonio, auf seine so hilf- wie gedankenlose Frage, was Shylock denn mit dem Fleisch wolle, von ihm noch die konsequent sarkastische Antwort, er wolle damit Fische ködern,[24] wäre es aus bürgerlich-ökonomischer Sicht nicht unklug gewesen zu antworten, das Stück Fleisch solle als Teil des Leibes Antonios für ihn, Shylock, so arbeiten, wie sich die Sklaven für ihre Halter wie selbstverständlich schinden. Die gängige Rede vom Pfand, das im Mittelpunkt des Stücks stehe, impliziert eine, und sei es noch so grausame, juristische und ökonomische Binnenlogik, die an dieser Stelle gar nicht zum Tragen kommt, denn das ‚Fleischpfand‘ „ist kein ‚Pfand‘ im eigentlichen Sinne, weil es nicht auf die Befugnis gerichtet ist, den Pfandgegenstand zu veräußern und sich aus dem Erlös für die eigentlich geschuldete Geldsumme bezahlt zu machen. Ein richtiges Pfandrecht zielt also auf die Verwertung der verpfändeten Sache durch ihren Verkauf ab … Durch die Verwertung des Pfandstücks wird der Eigentümer im Umfang des Erlöses von seiner Zahlungspflicht frei. Er gewinnt also auch etwas und verliert in keinem Fall sein Leben.“[25]

So verstanden, stellt das Stück weniger die ökonomischen Umwälzungen dar, die das Aufkommen des Bürgertums bedeutet, als vielmehr die damit einhergehenden veränderten Rechtsgrundlagen. Shylocks Erwiderung impliziert, dass sich die Parteien nicht etwa in der Kirche, sondern vor Gericht befinden: Der Doge hat sich nicht als moralisierender Priester aufzuführen, sondern als Vertreter der Gerichtsbarkeit, Antonio figuriert nicht als Christ, sondern als Angeklagter, Shylock schließlich nicht als Jude, sondern als Ankläger – dies ist die Situation, in die ein Staat im Übergang zum Frühkapitalismus seine Bürger bringen kann, und Shylock ist der einzige der Anwesenden, der dies begreift: „I stand here for law.“[26] Und so schließt er denn seine Erwiderung auf den juristisch belanglosen Einwand des Dogen: „If you deny me, fie upon your law! / There is no force in the decrees of Venice: / I stand for judgment, – answer – shall I

23 IV, i, 85 – 87.
24 III, i, 47.
25 Uwe Diederichsen: Das Fleischpfand. In: Ulrich Mölk (Hg.): Literatur und Recht. Literarische Rechtsfälle von der Antike bis in die Gegenwart. Göttingen 1996, S. 147 f.
26 IV, i, 142.

have it?“[27] Shylock stellt dem venezianischen Staat damit gleichsam die Gretchenfrage: Wie hältst Du’s mit der Religion?; präzise: Ist das Judentum eine Religion wie das Christentum auch, oder bedeutet die Zugehörigkeit zum Judentum auch weiterhin, von der Allgemeinheit ausgeschlossen zu werden? Shylock hat es geschafft, sich in eine Lage zu versetzen, in der der Staat entscheiden muss, ob er ihn, den Juden, weiterhin als das Nichtidentische setzt; als Außerrechtliches – damit wäre das Recht, das ihn schon mitmeinte, gebrochen und, indem es nicht mehr verlässlich ist, als solches aufgehoben –, oder aber, ob es den Juden als Identisches anerkennt, um sich selbst zu retten. Shylock steht in scheinbar jedem Fall vor einem emanzipatorischen Ereignis: entweder kann er der Gesellschaft den Spiegel vorhalten, in dem sie erkennen muss, dass ihr geltendes Recht in sich ideologisch ist, weil es gar nicht allgemeingültig ist, wie es das zu sein beansprucht (und beanspruchen muss); oder aber, in dem er als ein Rechtssubjekt wie jedes andere anerkannt wird: als Bürger Venedigs. Als Instrument dieses Akts dient ihm das geltende Recht selbst. Auf dem Marktplatz darf er, weil es kein Recht gibt, das ihn davor schützt, als Jude angespuckt und beschimpft werden; aber was geschieht, wenn es den *bond* gibt, der ihn nun juristisch legitimiert, Rache zu üben? Die Antwort wird lauten: Der Jude wird zum Juden gemacht, indem er so behandelt wird, als entspräche er wirklich dem antisemitischen Klischee.

Nachdem Antonio den Schuldschein anerkannt hat, fordert Portia: „Then must the Jew be merciful.“ Shylock fragt: „On what compulsion must I? tell me that.“[28] Während er auf dem Boden geltenden Rechts verbleibt, versucht Portia die Situation vor Gericht zu transzendieren, allerdings nicht aus Vernunftsgründen, nicht, indem sie die Unbilligkeit der verhandelten Sache herausstellt, sondern indem sie sich auf das göttliche Wesen der Gnade beruft, die „der Jude“ walten lassen müsse: „The quality of mercy is not strain’d, / It droppeth as the gentle rain from heaven / Upon the place beneath: it is twice blest, / It blesseth him that gives, and him that takes, / ’Tis mightiest in the mightiest, it becomes / The throned monarch better than his crown. / His sceptre shows the force of temporal power, / The attribute to awe and majesty, / Wherein doth sit the dread and fear of kings, / But mercy is above this sceptred sway, / It is enthroned in the hearts of kings, / It is an attribute to God himself; / And earthly power doth then show likest God’s / When mercy seasons justice: therefore Jew, / Though justice be thy plea, consider this, / That in the course of justice, none of us / Should see salvation: we do pray for mercy, / And that same prayer, doth teach us all to render / The deeds of mercy.“[29] – Usw. usf.

An dieser Stelle wird aus der Gerichtsverhandlung gegen Antonio eine gegen Shylock. Portias Rede auf die Gnade, in der sie deren Unvermitteltheit in einem performativen

27 IV, i, 101 – 103.
28 IV, i, 181 f.
29 IV, i, 182 – 200.

Selbstwiderspruch lang und breit herausstellt, ist verhext. Denn sie zeichnet die vermeinte Unmittelbarkeit noch als ihrerseits vermittelte, als sei das Gewähren von Gnade selbst noch ein Gnadenakt. Die wortreich beschworene Gnade, die ihre Dignität einzig dort haben könnte, wo sie praktisch gewährt würde, ist wie ein Pakt, in dem sich sämtliche anwesenden Christen, die von ihrem gegenseitigen Mitgefühl profitieren, gegenseitig versichern, dass sie die besseren Menschen sind. Bleibt Shylock, der die soziale Funktion christlicher Gnade noch zu spüren bekommen wird.

Nachdem Portia das Recht Shylocks beglaubigt hat, sich ein Pfund Fleisch aus Antonio zu schneiden – „It is so" –, fragt sie ihn: „are there balance here to weigh / The flesh?" Shylock antwortet: „I have them ready."[30] Das Stück erreicht hier den Höhepunkt juristischer Rationalität, während Shylock, in der einen Hand das Messer, in der anderen die Waage, als Inkarnation des Rechts auftritt, ausgezeichnet mit zwei Symbolen der allegorischen Justitia. Das dritte jedoch – die Blindheit – gehört Portia. Sie trat (in ihrer Verkleidung als Rechtsgelehrter) mit einer bemerkenswerten Frage vor das Gericht: „Which is the merchant here? and which the Jew?"[31] In Anbetracht der Verhältnisse, wie sie das Stück zuvor kontinuierlich dargelegt hat – sowohl Antonio als auch Shylock sind durch Kleidung und Attribute eindeutig als Kaufmann bzw. als Jude gekennzeichnet – ist die Antwort so sichtbar, dass sie schlicht lauten könnte: Der Kaufmann ist der Kaufmann, und der Jude, nun ja, der Jude. Insofern repräsentiert Portia die Unparteilichkeit der Justiz, Shylock deren Maß und Gewalt.

Dieser geht nun daran, sich sein Eigentum, das Pfund Fleisch aus dem Körper Antonios zu holen: „*Portia:* Have by some surgeon, Shylock on your charge, / To stop his wounds, lest he do bleed to death. / *Shylock:* Is it so nominated in the bond? / *Portia:* It is not so express'd, but what of that? / 'Twere good you do so much for charity. / *Shylock:* I cannot find it, 'is not in the bond."[32] Mit diesen Worten reduziert Shylock seinen Anspruch auf den strikten Wortlaut des *bonds*, ohne der staatlich sanktionierten Gewalt innezuwerden – die bald schon gegen ihn verwendet werden wird –, die hinter dem Recht steht, das seinen Anspruch erst justitiabel macht. Portia sagt ihm wenig später: „For as thou urgest justice, be assur'd / Thou shalt have justice more than thou desir'st."[33] In dem Moment, wo Shylock auf den Buchstaben des *bonds* besteht, wird zugleich dessen Ohnmacht offenbar: er hat zwar offenkundig Recht, wird es aber ebenso offenkundig keinesfalls bekommen. Denn Portia hat, als guter Rechtsgelehrter, ihrerseits den Vorzug der Buchstabentreue erkannt: „This bond doth give thee here no jot of blood ... / Take then thy bond, take thou thy pound of flesh, / But in the cutting it, if thou dost shed / One drop of Christian blood, thy lands and goods / Are (by the law of Venice) confiscate / Unto the state of Venice."[34] Nach diesem, dramatisch einigermaßen

30 IV, i, 253 f.
31 IV, i, 172.
32 IV, i, 255 – 260.
33 IV, i, 313 f.
34 IV, i, 304 – 310.

überraschenden und im Grunde lächerlichen Kniff Portias, der die christliche Welt und ihre Bewohner endgültig rettet, schlägt das Drama ins Komödiantische um; das Thema wechselt vom Verhältnis von Recht und Rache schließlich hin zu dem von Männern und Frauen.[35] Mit Shylock wird im Weiteren nicht mehr gehandelt, nur noch verfahren, und zwar unter Inanspruchnahme positiven Rechts. „Nichts, was nicht in Gesetzen niedergelegt ist, habe in einem Gerichtsurteil etwas zu suchen – auf diese Prämisse läuft, in bürgerlichen Gesellschaften zumindest, das allgemein goutierte Symbol von der Blindheit der Justitia allein hinaus."[36] Portia legt mithin ihre Blindheit nicht etwa – aus judenverachtenden Motiven – ab, sondern wendet lediglich kodifiziertes Recht gegen die ihr unliebsame Anklage und macht Shylock erst dergestalt zum Juden unter Christen; als er dies erkennt, ist es für ihn bereits zu spät: „Soft", sagt Portia, „The Jew shall have all justice, – soft, no haste. / He shall have nothing but the penalty."[37] Dass der Jude so Jude sein möchte wie der Christ Christ, wird ihm von derjenigen als Rache ausgelegt, die – mit staatsanwaltlicher Gesetzestreue – im Juden nur mehr ein strafwürdiges Individuum sehen kann, das gegenüber dem geltenden Recht die Position eines Objekts einzunehmen hat; eher wird die Frau zum Mann, als dass der Jude sein Recht bekäme. Portia unterstellt Shylock, er wolle nur die Bestrafung Antonios, und sie legt mit ihrer Wortwahl – mit der nun endgültig das Recht als Instrument der Vergeltung beglaubigt ist – nahe, dass es nun an seine eigene gehen wird.

Aber Shylock ist es seinerseits nicht um Bestrafung zu tun, sondern darum, endlich sein Recht ausüben zu können – gerade auch gegenüber Antonio, der sich verhalten darf, als sei ein Jude als solcher nichts wert; „Self-empowerment" nennt dies die zeitgenössische Soziologie. Portia scheint immerhin etwas davon zu ahnen, bleibt aber schließlich in ihrer Rolle als Christin befangen, die es über sich bringt, nach getaner Arbeit zu Antonio und Bassanio zu sagen: „He is well paid that is well satisfied, / And I delivering you, am satisfied, / And therein do account myself well paid, – / My mind was never yet more mercenary."[38] Dieser letzte Vers ist verräterisch und nimmt eine Charakterzeichnung Portias auf, wie sie nicht nur angesichts der strengen Reglementierung deutlich wurde, die mit der Kästchenwahl einherging, sondern noch stärker, nachdem diese Reglementierung mit der glücklichen Wahl Bassanios bereits entfallen war. Wie durchs Bestehen einer „Schicksalsprobe"[39] gewann er Portias Hand[40], aber auch sein Glück

35 Ein Thema des Stücks ist, auch hierin erweist sich Shakespeare als moderner Dichter, die Rettung einer Männerfreundschaft durch eine Frau, die zu diesem Zweck die Rolle eines Mannes annehmen muss, um dessen Aufgabe zu übernehmen.

36 Manfred Dahlmann: Die Liebe zum Recht als Liebe zum Souverän. Ein ‚Lob' auf den Positivismus. In: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik 2/2013, S. 179.

37 IV, i, 318 – 320.

38 IV, i, 413 – 416.

39 Sigmund Freud: Das Motiv der Kästchenwahl [1913]. Studienausgabe. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich u. a. Bd. X. Frankfurt am Main 1969, S. 183.

40 Das Schriftstück, das neben einem Bildnis Portias im bleiernen Kästchen enthalten war, besagt: „You that choose by the view / Chance as fair, and choose as true: / Since this fortune falls to you, / Be content, and seek no new. / If you be well pleas'd with this, / And hold your fortune for your bliss, / Turn you where your lady is, / And claim her with a loving kiss." (III, ii, 131 – 138.)

wollte erst, wie er sagte, „confirm'd, sign'd, ratified"[41] sein, damit es, als gleichsam regulär, erst wirklich eines wurde. Diese Formalitäten wiederum erwidert Portia mit einer Formulierung ihres nun entstehenden Verhältnisses zu ihrem Geliebten, die sie gleichsam als Kauffrau von Belmont darstellt: „Though for myself alone / I would not be ambitious in my wish / To wish myself much better, yet for you, / I would be trebled twenty times myself, / A thousand times more fair, ten thousand times more rich, / That only to stand high in your account, / I might in virtues, beauties, livings, friends, / Exceed account: but the full sum of me / Is sum of something: which, to term in gross, / Is an unlesson'd girl ... / Myself, and what is mine, to you and yours / Is now converted. But now I was the lord / Of this fair mansion, master of my servants, / Queen o'er myself: and even now, but now. / This house, these servants, and this same myself / Are yours – my lord's! – I give them with this ring, / Which when you part from, lose, or give away, / Let it presage the ruin of your love, / And be my vantage to exclaim on you."[42] Hier zeigt sich die ökonomische Haltung Portias, die „well satisfied", noch die Erledigung des Juden als gerechten Lohn ihrer Mühen anzusehen bereit ist. Portia gewinnt für Venedig die staatliche Souveränität über das Recht zurück – und also die gesellschaftliche Gewalt über Shylock. Von der staatlichen Macht und der rachsüchtigen Gerechtigkeitsauffassung des lärmenden Pöbels sanktioniert, zeigt sie Shylock, wer der Kaufmann ist und wer der Jude, und was beides vor dem gleichen Recht für alle zu bedeuten hat.

In such a night

Der Rechtsstreit im *Merchant of Venice* verweist auf einen Konflikt, der mit juristischen Mitteln nicht zu lösen ist. Das ist nicht weiter überraschend, interessant hingegen ist die Tatsache, dass Shylock von Anbeginn keine Chance hatte, seine Sache zu gewinnen. Vor Gericht wird ihm, der doch Ankläger ist, jener Prozess gemacht, der bereits begann, als Antonio ihn aufsuchte, um Geld von ihm zu leihen. Shylocks Unglück ist nicht seine Engstirnigkeit, ist nicht seine Habgier und ist nicht sein Judentum; sein Unglück ist, dass sich ein Antisemit in einer judenfeindlichen Gesellschaft an ihn wandte. Absurd wäre die Annahme, Antonio könnte dem Juden Shylock dankbar sein, verzichtete der auf die Einlösung des *bonds*. Portia appelliert hingegen gerade an das Mitgefühl desjenigen, der es als Außenseiter einer geschlossenen Gesellschaft selbst bitter nötig hätte und mit dem er niemals wird rechnen können.[43]

41 III, ii, 148.
42 III, ii, 150 – 174.
43 An Shylock wird, aller gegenteiligen Versicherungen seitens des Dogen zum Trotz, „in der Tat ... keine Gnade geübt." (Richard Weisberg: „So seid denn Ihr sein Bürge": Schwur und Scheitern von Vermittlung – Ein Nachtrag zu Poesie und Ethik in *Der Kaufmann von Venedig*. In: Über Gerechtigkeit in der Literatur. Berlin 2013, S. 253.)

Die Positionen Shylocks und Antonios sind von Anfang an klar verteilt. In der ersten Szene, in der die beiden Protagonisten aufeinandertreffen, bemerkt der Jude: „Me thoughts you said you neither lend nor borrow / Upon advantage", woraufhin der Christ erwidert: „I do never use it."[44] Antonios Prinzipien sind noch christlich-religiös, wogegen die Shylocks nicht irgend jüdisch sind, sondern bürgerlich. Er verlässt sich auf das bürgerliche Recht, dessen Prinzip in der frühkapitalistischen Gesellschaft Venedigs historisch endlich mit seinem eigenen zusammenfällt. Die Entscheidung über den Rechtsstreit, der auch einer über die aufkommende neue Gesellschaft ist, genauer darüber, inwiefern deren Neues bloß modifiziertes Altes ist, wird von Portia gefällt. Deren Figur wandelt sich im Verlauf der Gerichtsszene von einer ebenfalls christlich-religiösen zur juristisch-pedantischen, um mittels bürgerlicher Prinzipien die christlichen durchzusetzen. Der Shakespeare-Forscher Manfred Pfister bemerkt zur Gerichtszene, in ihr würde „Shylocks alttestamentliche Rechtsauffassung pointiert mit Portias Rede über die Gnade als dem Inbegriff neutestamentlich-christlichen Denkens kontrastiert und sein Rechtsanspruch im Sinne des ‚Summum jus, summa injuria' als Unrecht enthüllt."[45] Diesen Spruch Ciceros erläutert ein Handbuch philosophischer Begriffe vom Beginn des letzten Jahrhunderts wie folgt: „Das höchste Recht ist das höchste Unrecht, ist ein alter Satz, nach welchem der, welcher nur nach dem Buchstaben urteilt oder sein Recht durch schlaue Interpretation ... strengstens wahrt, unrecht tut, übervorteilt oder lieblos handelt." Als Beispiel wird unter anderem „Shakespeares Shylock" angeführt.[46] Das Antidot gegen diese systemisch begründete Schranke des Rechts ist die Billigkeit, wie sie auf Aristoteles zurückgeht. Sie soll, als naturrechtlicher Maßstab, gegebenenfalls ungerechte Urteile dort abmildern oder gar außer Kraft setzen, wo, entsprechend der unter Juristen so genannten Radbruch-Formel, „der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht' der Gerechtigkeit zu weichen hat."[47] Aber Shakespeares Portia führt, allen anderslautenden Beteuerungen zum Trotz, gerade nicht die Billigkeit an, sondern wie Shylock das positive Recht, um die Unbilligkeit abzuwehren und zum Ziel zu gelangen. Damit wird das Recht endgültig als Ideologie entlarvt. Wenn die Abwehr zweifellos unbilliger Urteile nur mehr mittels unbilliger Urteile erschlichen werden kann, sieht sich das Rechtssystem auf einen gesellschaftlichen Stand zurückgeworfen, in dem herrschende Gruppen willkürlich, das heißt ohne Maß über Einzelne entscheiden.

Indem Portia im Verlauf der Verhandlung vor Gericht gewissermaßen vom Vorbürgerlichen ins Bürgertum wechselt, beweist sie, dass dessen rationales Recht weder auf

44 I, iii, 66 – 68.
45 Pfister: Komödien (wie Anm. 3), S. 414.
46 Friedrich Kirchner; Carl Michaëlis: Kirchner's Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe. 5. Aufl. Leipzig 1907, S. 612.
47 Gustav Radbruch: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. In: Süddeutsche Juristen-Zeitung 5/1946, S. 107.

Gnade noch auf Gerechtigkeit gründet, sondern auf Rache. Shylock instrumentalisiert das Recht, das er hat, und stößt damit auf Portia als Verkörperung der Formalisierung des Rechts. In ihrer Vorgehensweise als Rechtsgelehrter bedient sie sich jener juristisch immanenten Entindividualisierung, die Shylock schließlich brechen wird. „Dies Shylocksche Festklammern am Buchstaben des Gesetzes“[48], die positivistische Texttreue und der Begriffsfetischismus, kurzum das Winkeladvokatenhafte: all dies findet sich dargestellt in Shylocks Gegenspielerin Portia. Ihr Kniff ist der gleichen Art wie die geläufigen Tricks derer, denen das Ressentiment das Schimpfwort vom ‚Rechtsverdreher‘ beschert hat: das Aufdecken von Schlupflöchern im System.[49] Der systematische Charakter des Rechts lässt kein Nichtidentisches zu, und Shylock bekommt dies zu spüren. Wenn es eine Verbindung gibt von der Behandlung des Juden Shylock zu den Nürnberger Gesetzen, dann ist sie nicht simpel im ‚Antisemitismus überhaupt‘ zu suchen, sondern in der überindividuellen Systematik des Rechts, das sich genau deshalb als Instrument jeglichen Unrechts benutzen lässt. Shylocks Untergang, der mit seinem ersten Auftritt im Stück beginnt, muss, damit alles seine gute Ordnung habe, vor Gericht lediglich formaljuristisch einwandfrei entschieden werden. Kein himmelschreiendes Unrecht, das nicht seine eigene Legitimität nach sich zöge. Haben die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* noch die „Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen“[50], beklagt, bewiesen die Deutschen derweil, dass die Vernunft sich gleichwohl als Rechtfertigungsideologie in den Dienst nehmen lässt, um gute Gründe da*für* zu konstruieren.

„‚The poor man is wronged‘ soll einmal eine Zuschauerin in einer Aufführung mit einem besonders anrührend-tragischen Shylock ausgerufen haben angesichts des angeblich so ungerechten und brutalen Urteils … Dies ist nun doch eine allzu hanebüchene Klitterung der Fakten des Textes – wenn wir Shylock bedauern, weil er mit juristisch-sophistischen Tricks und Kniffen um sein ‚Recht‘ gebracht worden ist, dann heißt das letztlich nichts anderes, als daß wir ihm dieses ‚Recht‘, diese ‚im Scherz‘ verabredete Buße als ihm zustehend konzedieren – und damit einen geplanten Mord als legale Vertragsfolge betrachten. Wo, wie, in welchem Zusammenhang aber kann es ein Recht auf Mord geben?“[51] Diese Aussage verkennt, dass dem Recht eine Gesellschaft vorgeht, die jenes erst setzt. Der „Scherz“, von dem Shylock spricht, kann in einer Gesellschaft, die über Verträge und *bonds* nicht zu scherzen beliebt, keiner sein. Vor der Unterzeichnung des

48 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 23. Berlin 1962, S. 304.

49 Dass dem „armen Mann“ Shylock einerseits Unrecht angetan, er andererseits vom Mord abgehalten wird, weist auf den Doppelcharakter hin, der, wie jeder Ideologie, auch der des Rechts eignet: Jedes noch so gerechte Recht ist wahr und falsch zugleich, sofern es nicht der Natur, sondern der selbst ideologischen Gesellschaft entstammt, die es seinerseits stützt. Deshalb ist im letzten Akt des Stücks auch alles wie entzaubert: Die vordem romantisierte Natur erscheint als entleerte, nur mehr zweite Natur; bereits vermittelt durch eine Gesellschaft, die sich durch Ausschluss dessen perpetuiert, was sie zu gefährden scheint.

50 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main 1996, S. 140.

51 Günther: Übersetzerwerkstatt (wie Anm. 15), S. 223.

Schuldscheins spricht Shylock von dessen Inhalt als „a merry sport“[52], und so verstanden wäre Antonio, hätte er sich widerstandslos von Shylock töten lassen, ein guter Verlierer gewesen. Auch Antonio, der seinerseits gerne seinen „merry sport“ mit Shylock treibt, wenn er ihn auf dem Rialto beschimpft und bespuckt, muss sich dem Recht beugen, verkennend, dass es gegebenenfalls über Leben und Tod entscheidet. Die Absurdität der Argumentation Portias vor Gericht ist Reflex auf die Irrationalität, die in diesem Vertrag beschlossen liegt. Dessen Maßlosigkeit einerseits, mit der Kreditvergabe und ‚Fleischpfand‘ in ein Rechtsverhältnis gebracht werden sollen, sowie der subalterne Einwand, der *bond* sei zwar rechtmäßig, es dürfe allerdings, weil der Vertrag nun gerade dies nicht vorsehe, kein Christenblut vergossen werden, sind eines Sinnes, nämlich keinen Zweifel am Ausgang nicht nur der Verhandlung, sondern des gesamten Stücks zu lassen. Denn der „sport“ wurde nicht fair ausgetragen, sondern gespielt wurde ein Stück, dessen Regeln uralt sind und lauten: Alle, aber auch wirklich alle sind gleich, haben die gleichen Rechte und Pflichten, und am Ende verlieren die Juden, weil sie Juden sind. In diesem Spiel, das keines ist, sind ‚die Juden‘ stets schon fast Bürger. Aber eben immer nur fast, und das heißt nichts anderes als: nie.

Die Antwort auf die doch etwas naive Frage: „Wo, wie, in welchem Zusammenhang aber kann es ein Recht auf Mord geben?“, liefern etwa die Rassegesetze der Nazis: in einem gesellschaftlichen Zusammenhang, in dem Juden nichts zählen, und das Ganze alles. Die eigentliche Frage lautete hingegen: Wie kann es rechtens sein, einen Menschen zu beschimpfen und zu bespucken? Und was das „wir“ anbelangt: Vor allem heißt das, dass „wir“ so tun, als sei Shylock real und keine Figur in einem Stück, die bestimmte dramatische Funktionen erfüllt. „Shylocks *Charakter* ist das Ergebnis antisemitischer Deformation; und Shylocks *Handlungen* spiegeln aufs genaueste die antisemitischen Untaten, die man an ihm beging“[53] – so Oliver Lubrich in seiner Untersuchung des antisemitischen Gehalts des *Merchant of Venice*. „Das Dilemma“ aufseiten der Rezeption „scheint darin zu bestehen, dass der Jude entweder als Stereotyp anerkannt und das Stück folglich als antisemitisch beklagt oder aber Shylock gerettet, aufgewertet und als tragisches Opfer uminterpretiert werden muss, um Shakespeares Werk gegen den Vorwurf des Antisemitismus zu verteidigen.“[54] – Womöglich hülfe aus diesem Dilemma die einfache Frage, wie sich der jeweilige Rezipient des Stücks die Insistenz Shylocks auf die Einlösung des *bonds* erklärt. Verhält sich der Jude hartherzig, weil er ein Jude ist, oder weil er, als gesellschaftlich Deformierter, unter Zwang agiert? Und natürlich macht der Text seinen Lesern „Angebote zu antisemitischer Lektüre“[55], genau deshalb liegt es bei

52 I, iii, 144.
53 Oliver Lubrich: Shakespeares Selbstdestruktion. Würzburg 2001, S. 134.
54 Ebd. S. 100.
55 Bernhard Greiner: Is that Law? Die Metaphorisierung des Rechts als Problem der Interpretation des *Kaufmanns von Venedig*. In: Zeno Ackermann; Sabine Schülting (Hg.): Shylock nach dem Holocaust. Zur Geschichte einer deutschen Erinnerungsfigur. Berlin; New York 2011, S. 194.

den Rezipienten, ob sie angenommen oder ausgeschlagen werden. Pathetisch ließe sich formulieren, die „großen und schwarzen Augen, welche um Shylock geweint haben", schauten in eine Zukunft, in der ein Führer das Recht so in der Realität zu schützen wissen wird wie Portia auf der Bühne.

Aber mag Shakespeare auch fast alles vorausgewusst haben, so doch keinesfalls das Undenkbare; dass nicht Christianisierung, sondern Elimination die Endlösung einer Frage sein sollte, die jene Deutschen beantworten, die Shakespeare zu einem der ihren[56] sowie Shylock zum Juden schlechthin machen wollen; etwa wenn Shakespeare von seinem „absurdesten Rezipienten"[57], Adolf Hitler, bescheinigt wurde, dass er „den Juden" nicht wie „ausgerechnet ein deutscher Dichter ... als ‚Nathan den Weisen' glorifiziere", sondern „ihn als ‚Shylock' für alle Zeiten charakterisiere."[58] Harold Bloom hat in seiner vielzitierten und sicherlich verdienstvollen Schrift über Shakespeare klare, aber leider indiskutable Worte über den *Merchant of Venice* gefunden: „Man müsste schon blind, taub und dumm sein, um zu verkennen, dass Shakespeares großartige, zweifelhafte Komödie *Der Kaufmann von Venedig* gleichwohl ein zutiefst antisemitisches Stück ist."[59] Fest steht immerhin, dass das Stück, wie jedes gelungene literarische Kunstwerk, seine Zeit und die Gesellschaft, der es entstammt, in Worte gefasst hat. Und man müsste schon blind, taub und dumm sein, um zu verkennen, dass sich der Antisemitismus durch alle Zeiten und Gesellschaften bis heute, um das Mindeste zu sagen, erhalten hat.

56 Seit der Schlegel-Tieckschen Übersetzungen Shakespeares im Geiste der Romantik gilt der Engländer denen, die es gerne deutschnational mögen, unverbrüchlich „als kraftvollster deutscher Romantiker – so wird er von vielen Menschen geliebt." (Hensel: Spielplan, wie Anm. 2, S. 160.)

57 Oliver Lubrich: Gegenläufige Affektsteuerung und paradoxaler Antisemitismus. In: Zeno Ackermann; Sabine Schülting (Hg.): Shylock nach dem Holocaust. Zur Geschichte einer deutschen Erinnerungsfigur. Berlin; New York 2011, S. 184.

58 Hitler zit. n.: Henry Picker (Hg.): Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier. Stuttgart 1976, S. 457.

59 Harold Bloom: Shakespeare. Die Erfindung des Menschlichen. Berlin 2000, S. 255.

Esther Marian

Zur Kritik des Marxismus

Manès Sperbers *Analyse der Tyrannis*[1]

Den Essay *Zur Analyse der Tyrannis* schrieb Manès Sperber im Herbst 1937, wenige Monate nach seiner Trennung von der KPD, der er 1927 beigetreten war. Die Moskauer Schauprozesse hatten ihn dazu veranlasst, eine Phase seines Lebens zu beenden, die ganz im Zeichen der Arbeit für die Kommunistische Internationale gestanden hatte. Es war ein „Sprung ins Nichts" (S. 14), wie er 1974 rückblickend schrieb. Die Partei zu verlassen, hieß für Sperber, zehn Jahre seines zweiunddreißigjährigen Lebens gleichsam durchzustreichen, die meisten seiner Freundschaften und Bekanntschaften zu beenden, alle Beziehungen aufzugeben, die es ihm ermöglicht hatten, sich in jeder größeren europäischen Stadt auf Anhieb zurechtzufinden, und völlig auf sich selbst zurückgeworfen zu sein. Wollte er nicht ein „Doppelzüngler" bleiben, wie es in der Sprache des Stalinismus hieß, musste er den Bruch öffentlich vollziehen. Es war absehbar, dass er sich dadurch dem Vorwurf aussetzen würde, die Sowjetunion in Misskredit zu bringen und so dem Faschismus in die Hände zu arbeiten. Der Schritt war nicht einfach, und Sperber unternahm ihn langsam, zögernd und inkonsequent. Bis zum Schluss blieb er nach außen hin ein loyales Parteimitglied: er verteidigte die Schauprozesse und beteiligte sich noch 1936 an Denunziationskampagnen gegen André Gide und wohl auch gegen Leopold Schwarzschild, was er, im Widerspruch zu seinem Pathos der Wahrhaftigkeit, noch Jahrzehnte später verschwieg.[2] Im Juni 1937 trennte er sich endgültig von der Partei und verließ Paris, die Stadt, in der er seit 1934 gelebt hatte. Das nächste halbe Jahr verbrachte er teils in Jugoslawien, teils in Wien. Hier entstand *Zur Analyse der Tyrannis*.

1 Der Text wurde ursprünglich 2006 als Nachwort zur Ausgabe von Manès Sperbers *Analyse der Tyrannis. Ein sozialpsychologischer Essai*, hrsg. v. Wilhelm W. Hemecker, im Grazer Leykam-Verlag publiziert. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe. Titel und Untertitel stammen von der Redaktion. Wir danken dem Verlag, dem Herausgeber und der Familie Marian für die Möglichkeit, wie schon in *sans phrase* 1/2012 und 2/2013, Arbeiten von Esther Marian (1977 – 2011) zu veröffentlichen.

2 Siehe hierzu Michael Rohrwasser: Kommunist, Exkommunist, Antikommunist. In: Wilhelm Hemecker; Mirjana Stancic (Hg.): Ein treuer Ketzer. Manès Sperber – der Schriftsteller als Ideologe. Wien 2000, S. 58 – 71.

„Nein, ich fühlte mich danach nicht befreit und ich erwartete nicht den geringsten Erfolg für den Fall, daß diese Schrift überhaupt je veröffentlicht werden sollte", schreibt Sperber in seiner Autobiographie fast verärgert, als wolle er naheliegende Vermutungen zurückweisen. „Dennoch war jener Oktobertag 1937, an dem ich den Essay beendete, der Ansatz zu einem neuen Beginnen, denn ich hatte mein Schweigen gebrochen. Ohne Hitler oder Stalin zu nennen, hatte ich versucht, das Wesen ihrer Regime so deutlich aufzuzeigen, daß der unvoreingenommene Leser die eine wie die andere Diktatur hinter ihrer ideologischen Maskierung identifizieren und sodann deutlich genug durchschauen konnte, was sie konstitutiv gemein hatten."[3]

Der Name ‚Tyrannis', der der antiken Lehre der Regierungsformen entlehnt ist, steht für diese konstitutiven Gemeinsamkeiten. Der eigentliche Gegenstand des Essays ist „der nach Macht strebende, der von ihr berauschte und der von der Macht des andern faszinierte Mensch", oder, in anderen Worten, „die subjektive Seite der Macht" (S. 23). Ohne die Machtgier, die Sehnsucht nach dem Ausnahmezustand, den Wunderglauben, den Wunsch nach Verantwortungslosigkeit und den Mangel an Selbstbewusstsein waren Sperbers Einsicht nach weder Hitler oder Stalin noch diejenigen, die sie unterstützten, denkbar, denn „die Tyrannis kann nicht entstehen ohne die Zustimmung wenigstens eines Teils des Volkes" (S. 48).

Die „objektive Seite" der Macht, die gesellschaftlichen Verhältnisse, blieb als Gegenstand der „Soziologie" aus der Analyse ausgeklammert. Einer der Gründe dafür, sicher nicht der einzige, liegt darin, dass Sperber ausgebildeter Psychologe war. Wesentliche Teile des Textes stützen sich auf die Individualpsychologie Alfred Adlers, die Sperber seit seinem fünfzehnten Lebensjahr bei ihrem Begründer selbst erlernt und später als Therapeut und Erziehungsberater ausgeübt hatte. Die These vom Machtstreben als *„Kompensationsform der aggressiven Angst"* (S. 45), die in den ersten beiden Kapiteln entwickelt wird, geht ebenso auf Adler zurück wie die Empfehlung der Erziehung zur Einordnung in die „Gemeinschaft" im letzten Kapitel (S. 98 f).

Mit seiner Studie verfolgte Sperber ein doppeltes Ziel: in erster Linie wollte er Mitglieder und Sympathisanten der Komintern vom tyrannischen Charakter der sowjetischen Politik überzeugen, in zweiter Linie unbefangene Leserinnen und Leser in Deutschland und Österreich dazu bewegen, sich gegen den Nationalsozialismus zu wenden. Mit beidem hatte er keinen Erfolg: erst 1939 konnte der Essay im Pariser Verlag Science et Littérature zusammen mit dem Aufsatz *Das Unglück, begabt zu sein* publiziert werden, da die Annexion Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland die geplante Veröffentlichung in Wien unmöglich machte. In seinem Vorwort von 1974 berichtet Sperber, was mit dem Buch nach der Publikation geschah: die Kommunisten und linken Intellektuellen ignorierten es auf Anweisung der Partei, und nach dem

3 Manès Sperber: Bis man mir Scherben auf die Augen legt. All das Vergangene... Wien 1977, S. 180.

Einmarsch Deutschlands in Frankreich wurde beinahe die gesamte Auflage von der Gestapo vernichtet.

Nur wenige Exemplare konnten gerettet werden. Eines von ihnen, das der vorliegenden Ausgabe zugrundeliegt, ist Raymond Aron zugeeignet, mit dem Sperber bis an sein Lebensende gut befreundet war. Die Widmung vom 1. Januar 1939 lautet: „Raymond Aron in aufrichtiger Wertschätzung und mit freundschaftlichen Gefühlen".

Seine erste Begegnung mit Sperber hat Aron in seinen Memoiren festgehalten. Sie fand bei André Malraux statt, dem damals schon bekannten Schriftsteller und Abenteurer. Wie Aron berichtet, kam es bei diesem ersten Treffen zu einer Diskussion: „Als ich 1935 oder 1936 bei Malraux Manès Sperber kennenlernte, weigerte sich dieser Exkommunist, der im Parteiapparat gearbeitet hatte, den Stalinismus öffentlich zu verurteilen: Hitler sei die unmittelbare und darum die Hauptgefahr."[4] Es besteht kein Grund, den Inhalt dieser Worte anzuzweifeln, die Sperbers eigener Darstellung seiner Haltung nach der Trennung von der Partei entsprechen. Allerdings kann die Datierung nicht stimmen, da Sperber 1936 noch zum Parteiapparat gehörte. Aron selbst scheint sich über den Zeitpunkt keineswegs sicher zu sein, so verlegt er ihn an einer anderen Stelle auf 1937.[5] Sperbers Autobiographie gibt hierüber keinen Aufschluss. Es ist wahrscheinlich, dass das Treffen erst nach Sperbers Rückkehr nach Paris im Dezember 1937 stattfand, möglich wäre aber auch, dass die Worte nicht bei der allerersten Begegnung fielen, die tatsächlich 1935 oder 1936 stattgefunden haben mag.

Aron und Sperber sahen einander jedenfalls wieder. Über Arthur Koestler, der ebenfalls aus der Partei austrat, fand Sperber Aufnahme in das Redaktionskomitee der deutschsprachigen Exilzeitschrift *Die Zukunft*, die Willi Münzenberg, der ehemalige Leiter des Propagandaapparats der KPD, nach seinem Ausschluss aus dem Zentralkomitee im März 1938 zusammen mit Koestler und Ludwig Marcuse gründete.[6] Aron teilte Sperbers Interesse für Massenpsychologie; eine diesem Thema gewidmete Ausgabe der Zeitschrift vom Februar 1939 enthielt neben Artikeln von Sperber und Marcuse auch einen Beitrag von ihm, in dem er die massenpsychologischen Thesen Le Bons verteidigte.[7] Kurz zuvor war *Zur Analyse der Tyrannis* erschienen. Es ist anzunehmen, dass Sperbers Essay, in dem Le Bon überaus schlecht wegkommt, Aron zu seinem Artikel angeregt hatte.

4 Raymond Aron: Erkenntnis und Verantwortung. Lebenserinnerungen. Aus dem Französischen von Kurt Sontheimer. München; Zürich 1985, S 84 f.

5 Ebd. S. 404.

6 Siehe hierzu Sperber: Scherben (wie Anm. 3), S. 195, 210. Zu Sperbers redaktioneller Tätigkeit siehe Anne-Marie Corbin-Schuffels: Manès Sperber. Un combat contre la tyrannie (1934 – 1960). Bern u. a. 1996, S. 60. Zur Zeitschrift *Die Zukunft* allgemein siehe Hans-Albert Walter: Deutsche Exilliteratur 1933-1950. B. 4. Stuttgart 1978, S. 128 – 184.

7 Siehe hierzu Corbin-Schuffels: Sperber (wie Anm. 6), S. 116 f., 119 f. und Mirjana Stancic: Manès Sperber. Leben und Werk. Frankfurt am Main 2003, S. 340 – 344. Sperbers Aufsatz ist abgedruckt in Manès Sperber: Die Tyrannis und andere Essays aus der Zeit der Verachtung. Hrsg. v. Jenka Sperber. München 1987.

Bald danach trennten sich ihre Wege: Sperber ging im Dezember 1939 zur Fremdenlegion und gelangte nach seiner Demobilisierung im August 1940 und einem illegalen Aufenthalt in Südfrankreich in die Schweiz, wo er bis 1945 lebte. Aron, der wie Sperber Jude war, floh nach England. Nach dem Krieg kehrten beide nach Paris zurück. Aron wurde für einige Monate Kabinettsdirektor im von Malraux geleiteten Informationsministerium der provisorischen Regierung unter Charles de Gaulle, während Sperber im Auftrag von Malraux' Nachfolger Gaston Deferre im besetzten Deutschland die Zeitschrift *Die Umschau* gründete.[8] Später arbeiteten Aron und Sperber im Verlag Calmann-Lévy und im „Kongreß für kulturelle Freiheit" eng zusammen.

Man missversteht Sperbers Bruch mit dem Kommunismus, wenn man annimmt, er sei zugleich eine Abwendung von allen seinen früheren politischen Überzeugungen gewesen. Sperber verwarf die sowjetische Praxis und die Partei, deren Mitglied er gewesen war, nicht aber den Marxismus oder das Ziel einer klassenlosen Gesellschaft. Nach seiner Selbsteinschätzung war er nach wie vor ein „orthodoxer Marxist" – so jedenfalls ließ er sich 1938, ein Jahr nach der Niederschrift der *Analyse der Tyrannis*, in der Zeitschrift *Die Zukunft* bezeichnen.[9] Dieses Selbstverständnis schlug sich auch in den Essays der folgenden Jahre nieder, wohl am deutlichsten in *Der totalitäre Staat*, *Ton in des Töpfers Hand* und *Drei Fragen - drei Antworten*.[10] Nach dem Krieg bekannte sich Sperber gleich in den ersten Ausgaben der Zeitschrift *Die Umschau* zum „Sozialismus, d. h. zur unausweichlichen Notwendigkeit, auf der ganzen Erde eine Gesellschaftsordnung herzustellen, in der jeder Mensch von ökonomischer Ausbeutung und von jeglicher Art Unterdrückung frei sein soll"[11]. Er rühmte die Spartakusgruppe um Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht, zitierte Marx und Engels, ließ linke Autoren verschiedener Richtungen in der Zeitschrift schreiben und druckte einen Auszug aus Marx' *Thesen über Feuerbach* auf der Titelseite ab, was dazu beitrug, dass *Die Umschau* im Frühjahr 1948 durch Verfügung des Presseinspektors in Mainz, Camille Loutre, verboten wurde.[12] Erst sehr spät gab Sperber die Hoffnung auf eine revolutionäre Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf. Selbst als er sich 1977 auf einer Tagung gegen Utopien wandte, „die versprechen, was sie nie erfüllen können", und betonte, er bleibe nur deshalb in der Nähe der Utopisten, „weil ihr Elan manchmal dazu verhilft, allmählich jene Änderungen zu bewerkstelligen, die für alle das Leben trotz seiner unabänderlichen Endlichkeit sinnvoll, ja sinnschöpfend gestalten mögen"[13], handelte es sich nicht um eine kategorische Absage. Die Idee, „daß

8 Siehe hierzu Anne-Marie Corbin-Schuffels: Manès Sperber und *Die Umschau*. In: Wilhelm Hemecker; Mirjana Stancic (Hg.): Ein treuer Ketzer. Manès Sperber – der Schriftsteller als Ideologe. Wien 2000, S. 72 – 87.
9 Stancic: Sperber (wie Anm. 7), S. 337 f.
10 Alle abgedruckt in: Sperber: Tyrannis (wie Anm. 7).
11 Zitiert nach Corbin-Schuffels: Sperber (wie Anm. 6), S. 79.
12 Corbin-Schuffels: Sperber (wie Anm. 6), S. 82 – 86, und Stancic: Sperber (wie Anm. 7), S. 449.
13 Manès Sperber: Der prospektive Mensch. In: Abschied von Utopia? Anspruch und Auftrag der Intellektuellen. Hrsg. v. Oskar Schatz. Graz u. a. 1977, S. 67.

diese Welt nicht bleiben kann, wie sie ist, daß sie ganz anders werden kann und es werden wird“[14], blieb für Sperber bestimmend.

Wenn Michael Rohrwasser schreibt, die Entscheidung, sich von der Partei zu trennen, sei im westlichen Exil oft „wenig spektakulär“ gewesen und sei nicht einhergegangen „mit einem Akt der Erkenntnis oder der Aufhebung eines Informationsdefizits“[15], dann bezieht er sich auf die Kontinuität in Sperbers Denken, mit der seiner Einschätzung nach die zögernde Haltung und die anhaltende Loyalität gegenüber der Partei zusammenhängt. Ein Satz, den Rohrwasser an prominenter Stelle zitiert, zeigt indes, dass Sperber selbst die Sache ganz anders sah. Er war davon überzeugt, dass ein Marxist, der sich selbst treu bleiben wollte, die Moskauer Schauprozesse als „alptraumhafte Herausforderung“ verwerfen musste.[16] Gerade derjenige, der an der Revolution festhielt, musste der Sowjetunion, die das, worum es ihm ging, ins Gegenteil verkehrt hatte, feindlich gegenüberstehen – so lautet ein Gedanke, der in Sperbers Werk immer wiederkehrt. In der Romantrilogie *Wie eine Träne im Ozean* wird er entfaltet. Die Ausrichter der Schauprozesse sind „Feinde all dessen, wofür ich gelebt habe, all dessen, wofür zu kämpfen sie noch immer vorgeben“, sagt der in Moskau inhaftierte Vasso in Gedanken zu Dojno, der Hauptfigur der Romantrilogie, und erklärt: „Sie können mich nicht besiegen, denn ich habe sie im Namen der Sache verurteilt, sie werden mich nicht richten können. Aber an dem Tag, an dem du die Sache verlassen wirst, werde ich verurteilt sein.“[17] „Die Sache“ steht für den Kommunismus, der nicht mehr beim Namen genannt werden kann, weil die Partei auch den Sinn der Worte verkehrt hat, sodass „die verstummen müssen, in denen ihr wahrer Sinn lebt“, wie Hanusia, eine andere Figur der Romantrilogie, sagt.[18] Sobald jemand um dieser Sache willen auch nur vor einem einzigen Gedanken zurückschrecken muss, ist es – diesmal wird die Erkenntnis von Dojnos Freund und Lehrer Stetten ausgesprochen – „um ihn und die Sache geschehen“[19]. An die Stelle der Revolution tritt eine neue Wirklichkeit, zu der sich in Sperbers Roman ein enger Mitarbeiter Stalins ganz unverhohlen bekennt: Macht.[20] Nach Sperber manifestiert sich in der Abweichung von der Parteilinie also nicht notwendig ein neues Verhältnis zur Revolution, sondern im Gegenteil die Treue zu ihr, während die Sowjetunion die eigentliche Veränderung durchlief. Noch 1973 formulierte Sperber den gleichen Gedanken, als er im *Zeit-Magazin* einen Artikel veröffentlichte, der den Titel *Köpfe der Revolution - Stalins Opfer* erhielt.[21]

14 Manès Sperber: Mein Judesein. In: Anpassung und Widerstand. Über den vernünftigen und unvernünftigen Gebrauch der Vernunft. Hrsg. und eingeleitet v. Wilhelm von Sternberg. Wien; München 1994, S. 53.
15 Rohrwasser: Kommunist (wie Anm. 2), S. 58.
16 Sperber: Scherben (wie Anm. 3), S. 143.
17 Manès Sperber: Wie eine Träne im Ozean. Romantrilogie. München 2000, S. 401 f.
18 Ebd. S. 302.
19 Ebd. S. 133.
20 Siehe ebd. S. 421.
21 Siehe Wilhelm Hemecker; Mirjana Stancic (Hg.): Ein treuer Ketzer. Manès Sperber – der Schriftsteller als Ideologe. Wien 2000, S. 69.

Der Essay *Zur Analyse der Tyrannis* gibt von all dem auf den ersten Blick nichts oder nur sehr wenig preis. Der Text ist seltsam abstrakt gehalten. Jede Nennung der Namen Hitlers oder Stalins wird vermieden, jede offene Bezugnahme auf den Marxismus unterbleibt. Scheinbar allgemeingültige psychologische Thesen, die sich nicht direkt auf Phänomene der Gegenwart beziehen, machen den Großteil des Essays aus. Sperber selbst spricht in seinem Vorwort von 1974 von einem „totalitären Modell", um dessen Darstellung es ihm gegangen sei (S. 27).

Für ein solches Vorgehen gibt es natürlich Gründe, und Sperber nennt einige: „Die Sowjetunion wollte ich nicht frontal attackieren, weil – wie gesagt – meinesgleichen in ihr damals noch, zwei Jahre vor dem Abschluß des Stalin-Ribbentrop-Paktes, den sichersten Verbündeten gegen Hitler sah. Und so naiv es klingen mag, hoffte ich damals, daß unter Umständen Exemplare dieses Büchleins nach Deutschland gebracht werden könnten. Griff ich die Nazis nicht namentlich an und erwähnte ich niemals den Marxismus, so gefährdete es den deutschen Leser viel weniger, selbst wenn man den Essay bei ihm entdeckte. ... Meine Naivität war noch größer, da ich glaubte, daß die Kommunisten nichts gegen die Verbreitung meiner Schrift unternehmen würden" (S. 17). Auch in seiner Autobiographie erwähnt Sperber die Absicht, das Buch in Deutschland zu verbreiten, und die daraus resultierende Notwendigkeit, den Namen Hitler nicht zu nennen. Was die Kommunisten angeht, wird er hier deutlicher: er habe vermeiden wollen, dass sie das Buch „als eine antisowjetische, faschistische Schmähschrift anprangerten, ohne auch nur eine Zeile gelesen zu haben.[22]

Einen ähnlichen Versuch, heikle Formulierungen zu umgehen, hatte Sperber bereits 1934 unternommen, als er die später unter dem Titel *Individuum und Gemeinschaft* veröffentlichte „soziale Charakterologie" niederschrieb. Hier spielte die Befürchtung, sich auf die falsche Seite zu stellen, von ehemaligen Genossen geächtet zu werden oder die Aufmerksamkeit des Geheimdienstes der Komintern auf sich zu ziehen, selbstverständlich noch keine Rolle, doch auch in dieser Schrift bemühte er sich in der Hoffnung, dass sie auf illegalem Weg nach Deutschland gelangen könnte, „Namen und Bezeichnungen zu vermeiden, die das Buch und seine Leser den Nazis verdächtig machen mußten"[23], wie er in seinem Vorwort von 1978 erklärt. Hier findet sich auch ein expliziter Hinweis darauf, dass es sich um „den gleichen, im Rückblick naiv erscheinenden Tarnversuch" wie später in der *Analyse der Tyrannis* handle. Die Ähnlichkeit liegt weniger in der Vermeidung der Namen Hitler und Stalin als darin, dass niemals der Marxismus „erwähnt" wird, das heißt dass alle Formulierungen unterbleiben, die den Autor als Marxisten kenntlich machen könnten. „Der Leser von heute wird diese Tarnsprache mühelos verstehen"[24], scheint sich Sperber sicher zu sein.

22 Sperber: Scherben (wie Anm. 3), S. 180.
23 Manès Sperber: Individuum und Gemeinschaft. Versuch einer sozialen Charakterologie. Stuttgart 1978, S. 8 f.
24 Ebd. S. 9.

Tatsächlich ist es äußerst ungewiss, ob Sperbers Andeutungen und Anspielungen, die damals jedem, der mit den Debatten der linken Intellektuellen näher bekannt war, verständlich sein mussten, heute noch so mühelos verstanden werden. Denn die Entschlüsselung der „Tarnsprache" setzt die Kenntnis dessen voraus, was Sperber bewusst verschweigt. Einige Beispiele seien genannt, um dies zu verdeutlichen. Sperbers Unterscheidung zwischen der „subjektiven" und der „objektiven" Seite der Macht war damals kommunistischen Intellektuellen geläufig, da es üblich war, vom ‚subjektiven' und ‚objektiven Faktor' zu sprechen, die beide als für die Revolution notwendige Bedingungen galten – wobei unter ‚subjektivem Faktor' das fehlende oder vorhandene ‚Klassenbewusstsein', unter ‚objektivem Faktor' der ‚Reifegrad' der Gesellschaft verstanden wurde.[25] Diese Begriffe setzten eine bestimmte Geschichtsphilosophie voraus, der zufolge der Kommunismus das Ergebnis einer der Menschheitsgeschichte innewohnenden, sich in der Produktivitätssteigerung äußernden Tendenz zur Höherentwicklung sei, die früher oder später mit den kapitalistischen Produktionsverhältnissen kollidieren werde und von der Arbeiterklasse nur noch vollstreckt werden müsse. Ganz in diesem Sinne nennt Sperber die Tyrannis eine „intermezzohafte Episode zwischen zwei Phasen geschichtlicher Entwicklung", die entstehen könne, wenn eine Krise das Ende einer Entwicklungsphase und die Notwendigkeit einer neuen Epoche anzeige, aber, weil sie *„den Kräften und der Tendenz der Geschichte entgegengesetzt"* sei, zwangsläufig eine Niederlage erleiden werde (S. 61).

Dieser Geschichtsphilosophie entsprechend wurde der Sozialismus als Wissenschaft aufgefasst, die die quasi naturgesetzlich ablaufende Entwicklung gedanklich nachvollziehen und über eventuelle Störungen Aufschluss geben sollte, und die marxistischen Psychologen, wie etwa Wilhelm Reich, den Sperber Ende der 1920er Jahre in Berlin kennenlernte[26], gewöhnten es sich an, ihn in zwei Disziplinen zu unterteilen: Psychologie und Soziologie. Die „dialektisch-materialistische Psychologie" versuchte laut Reich nicht zu erklären, „daß der Hungernde stiehlt oder daß der Ausgebeutete streikt", sondern „warum die Mehrheit der Hungernden nicht stiehlt und die Mehrheit der Ausgebeuteten nicht streikt"[27] – eine Formulierung, die Sperber in *Zur Analyse der Tyrannis* fast wörtlich wiederholt (S. 48). Unter „Soziologie" wurde dagegen die Marxsche

25 So heißt es zum Beispiel bei Paul Levi: „In Wirklichkeit ist der Gang der Revolution abhängig von Faktoren zweierlei Art: objektiven und subjektiven. Objektive Faktoren sind die Stärke des Gegensatzes zwischen Produktionsverhältnissen und Verteilungsordnung, die Möglichkeit und Fähigkeit der bestehenden Produktionsordnung, noch weiter zu funktionieren, die Lage des Proletariates, die Schärfe des Gegensatzes zwischen Proletariat und Bourgeoisie, die Zuspitzung der Krisen innerhalb der Weltbourgeoisie selbst usw. ... Hier sollen uns ... die subjektiven Faktoren oder vielmehr der subjektive Faktor, der heute, bei jener Gestaltung der objektiven Verhältnisse, der entscheidende ist, beschäftigen: inwieweit ist die revolutionäre Klasse willens und fähig, ist sie reif, die Macht zu übernehmen?" Paul Levi: Unser Weg. Wider den Putschismus. In: Zwischen Spartakus und Sozialdemokratie. Schriften, Aufsätze, Reden und Briefe. Frankfurt am Main; Wien 1969, S. 46.
26 Corbin-Schuffels: Sperber (wie Anm. 6), S. 91 f. und Manès Sperber: Die vergebliche Warnung. All das Vergangene ... Wien 1975, S. 210 ff.
27 Wilhelm Reich: Massenpsychologie des Faschismus [1933]. Frankfurt am Main 1972, S. 34.

Kritik der politischen Ökonomie verstanden[28], die, anders als von Marx intendiert, als positive Ökonomik aufgefasst wurde. Die marxistischen Psychologen waren der Ansicht, dass dem ‚subjektiven Faktor' das Hauptaugenmerk zu gelten habe, da die ‚objektive' Bedingung für die Revolution, der notwendige ‚Reifegrad' der gesellschaftlichen Verhältnisse, ohnehin bereits gegeben sei. Dahinter verbarg sich zwar die zunehmende Verzweiflung über die Erfolge der Nationalsozialisten, doch wurde der eigene Sieg als gesichert angenommen, was ermöglichte, sich der distanziert-nüchternen Sprache der Wissenschaft zu bedienen. Auf all dies verweist Sperber implizit, wenn er von „subjektiver Seite", „objektiver Seite", „Soziologie" und „Tendenz der Geschichte" spricht.

Ein anderes Beispiel verdeutlicht, dass Sperber nicht nur auf Termini zurückgriff, die vergleichsweise unverfänglich waren, ihre vollständige Bedeutung aber erst im Kontext von Diskussionen im Umfeld der Kommunistischen Partei erhielten, sondern auch die Kunst der subtileren Anspielung beherrschte. Die Frage, wie es möglich ist, dass Menschen auf ihre Freiheit verzichten und sich einem Tyrannen unterwerfen, wird in der *Analyse der Tyrannis* folgendermaßen beantwortet: „Nimmt man Kants Formulierung an und sieht die Freiheit des einzelnen nur dann als gegeben an, wenn sie in der Freiheit aller begründet ist, so ist leicht verständlich, warum es bisher die Freiheit als wirkliches Verhältnis nicht gegeben hat" (S. 87 f). Dieselbe Äußerung Kants wird in *Individuum und Gemeinschaft* gleich mehrfach zitiert, allerdings nie im Wortlaut.[29] Gemeint ist offenbar jener Satz, den Kant in der *Metaphysik der Sitten* als „allgemeines Princip des Rechts" einführt: „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann"[30]. Diejenigen, an die sich Sperber in erster Linie wandte, seine in der Partei verbliebenen ehemaligen Genossen, waren an Kant wenig interessiert, doch musste ihnen die Ähnlichkeit der Formulierung mit einem zentralen Satz im *Kommunistischen Manifest* ins Auge springen, der lautet: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist."[31] Kein Zweifel, dass die sowjetische Gesellschaft, gemessen an dieser Forderung, in einem äußerst schlechten Licht erscheinen musste – ein Effekt, den Sperber mit Sicherheit beabsichtigt hat. Das Kant-Zitat bot eine Möglichkeit, die Kommunisten auf unverfängliche, aber wirksame Weise auf den Widerspruch zwischen dem, was die Sowjetunion zu sein behauptete, und dem, was sie war, zu stoßen. Allen anderen konnte die Doppelbödigkeit des Zitats gleichgültig

28 Siehe ebd. S. 43.
29 Siehe Sperber: Individuum (wie Anm. 23), S. 299, 304, 315.
30 Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abtheilung: Werke. Bd. 6. Berlin 1914, S. 230. Hervorhebung im Original.
31 Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 4. Berlin 1956 ff., S. 482.

sein, denn die subtilen Unterschiede zwischen seiner eigenen Formulierung, der Kants und der aus dem *Kommunistischen Manifest* waren Sperber aus Gründen, auf die noch zu kommen sein wird, ebenso unwichtig wie die Schwierigkeiten, die im Begriff der Freiheit liegen.

Die Äquidistanz zu Nationalsozialismus und Stalinismus, die Sperbers abstrakte Schreibweise suggeriert, ist also nur eine scheinbare. Dem Essay liegt die Annahme einer bedeutenden Differenz zwischen beiden Formen der Tyrannis zugrunde, einer Asymmetrie, die Sperber im Vorwort von 1974 folgendermaßen beschreibt: „In unseren Augen gehörten das ‚Il duce a sempre ragione' und die wohlorganisierte Hysterie des ‚Heil Hitler!' zum Wesen des Faschismus, indes die systematisch organisierte Vergötterung Stalins nur im eklatanten Widerspruch zum historischen Materialismus und zu den Prinzipien der marxistischen Arbeiterbewegung betrieben werden konnte." (S. 9) Mit der Gleichsetzung von Faschismus und Stalinismus nahm Sperber einen Zustand vorweg, den er noch nicht vollständig verwirklicht sah, dessen Verwirklichung er aber befürchtete – in einem 1939 veröffentlichten Aufsatz spricht er von einer „Nazifikation des Marxismus", die es „unmöglich zu machen" gelte.[32] Solange der Stalinismus noch jenen Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit enthielt, konnte Sperber hoffen, mit seiner Kritik nicht völlig ins Leere zu zielen. Die Beschränkung auf das Modell der Tyrannis war nicht nur eine Vorsichtsmaßnahme, sondern diente, wie man angesichts der Bedeutung, die die Erziehung für den Individualpsychologen Sperber hatte[33], annehmen kann, zugleich pädagogischen Zwecken: Sie führte den Kommunisten vor, dass sie selbst es waren, die in diesem Modell die Sowjetunion wiedererkannten und deshalb ganz richtig die Empfehlungen zur Prophylaxe der Tyrannis mit Stalin in Verbindung brachten.

Indem die Partei ihren Mitgliedern die Lektüre des Essays verbot, gestand sie ein, dass sie ihn auf sich bezog, und erkannte damit gegen ihre Absicht Sperbers Modell als gültig an. Seinem Vorbild Sokrates folgend, ließ Sperber die Kritisierten also selber entdecken, was er ihnen zeigen wollte. Wie jede Kritik zielte auch diese darauf ab, widerlegt zu werden: die Selbstbesinnung der Kommunisten, auf die Sperber hoffte, würde die Gleichsetzung erledigen. Die Asymmetrie wird offensichtlich, wenn man das Verhältnis umdreht: es wäre für Sperber undenkbar gewesen, die Nationalsozialisten durch die Unterstellung, sie seien wie die Kommunisten, in Verlegenheit bringen zu wollen.

32 Manès Sperber: Das Bündnis. In: Die Tyrannis und andere Essays aus der Zeit der Verachtung. München 1987, S. 146.

33 Wie Adler betrachtete Sperber jegliche Form von Beziehung als Erziehung. Siehe Sperber: Individuum (wie Anm. 23), S. 291.

Geht man davon aus, dass das Bewusstsein, das eine Gesellschaft von sich selbst hat, für ihre Konstitution nicht gleichgültig sein kann, sondern zu den Bedingungen ihrer Reproduktion gehört, und nimmt man ferner an, dass Unterschiede in der gesellschaftlichen Praxis auf konstitutionelle Unterschiede verweisen – dann wird Sperbers These von der konstitutiven Gleichheit von Nationalsozialismus und Stalinismus fragwürdig. Deutlich wird dies an der unterschiedlichen Bedeutung, die der Antisemitismus für beide Gesellschaften hatte. Die Sowjetunion pflegte seit dem Beginn der „Großen Säuberung" (1935) ein taktisches Verhältnis zu den Juden: sie wurden toleriert, doch sobald es opportun erschien, wurden Kampagnen gegen sie gestartet, in denen die Paranoia offenbar wurde, die den gesamten Staatsapparat beherrschte. Der Hinweis auf die jüdische Herkunft Sinowjews, Kamenews und Trotzkis war in der gegen sie gerichteten Propaganda stets präsent. Der volkstümliche Antisemitismus, der im Widerspruch zu den Ankündigungen Lenins nicht verschwand, wurde vom Staat bei Bedarf aktualisiert, doch steigerte er sich, obwohl er wie jeder Antisemitismus im Prinzip auf Vernichtung zielte, nicht zum totalen Vernichtungswahn. Offiziell stand er im Gegensatz zur Staatsdoktrin.[34]

In der Kapitalismustheorie der Komintern herrschte ein prekäres Gleichgewicht zwischen Personalisierung und Funktionalismus: die Vorstellung von der Kapitalistenklasse als einer für den Fortgang der Wertproduktion überflüssigen, parasitären, für das Massenelend unmittelbar verantwortlichen Schicht, in deren Händen das Kapital bloßes Mittel zur Befriedigung egoistischer Zwecke sei, die demnach aus Luxusbedürfnis, Bequemlichkeit und Machtgier die Arbeiter auspresse und in der Politik hinter verschlossenen Türen die Fäden ziehe – diese dem Antisemitismus verwandte Ideologie, die in der gesamten Arbeiterbewegung verbreitet war und bereits von Marx erfolglos bekämpft wurde[35], wurde gleichsam in Schach gehalten durch die entgegengesetzte, Lenins Ideal der Gesellschaft als Fabrik entsprechende Vorstellung, wonach das Individuum nichts als eine Funktion gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten sei. Auf die Sowjetunion scheint im Großen und Ganzen die Einschätzung zuzutreffen, dass sie hauptsächlich auf Machtbeziehungen basierte, Verlautbarungen instrumentell handhabte und dem entsprechende Feindbilder produzierte.

34 Zum Antisemitismus in der Sowjetunion siehe Edmund Silberner: Kommunisten zur Judenfrage. Zur Geschichte von Theorie und Praxis des Kommunismus. Opladen 1983, S. 184 – 210 sowie Arno Lustiger: Rotbuch: Stalin und die Juden. Die tragische Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und der sowjetischen Juden. Berlin 1998.

35 Dies zu belegen würde eine zusammenfassende Darstellung der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie erfordern, was hier nicht möglich ist. Es sei aber darauf hingewiesen, dass sich Marx im *Kapital* ausdrücklich dagegen wendet, Kapital- und Grundeigentümer persönlich für die gesellschaftlichen Verhältnisse verantwortlich zu machen (MEW, Bd. 23, S. 16), und mehrfach davor warnt, den Privatkonsum des Kapitalisten als Zweck der Mehrwertproduktion zu betrachten (S. 168, 618 f). „Die Hauptagenten der Produktionsweise selbst" sind Marx zufolge „als solche nur Verkörperungen, Personifizierungen von Kapital und Lohnarbeit; bestimmte gesellschaftliche Charaktere, die der gesellschaftliche Produktionsprozeß den Individuen aufprägt; Produkte dieser bestimmten gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse." (MEW Bd. 25, S. 887)

Anders im Fall des Nationalsozialismus: hier stiftete das antisemitische Vernichtungsprogramm den gesellschaftlichen Zusammenhalt und stand im Zentrum der Staatsdoktrin. Der Antisemitismus war keinem Machtkalkül untergeordnet, sondern Selbstzweck und bezog gerade daraus seine nichtendenwollende Dynamik. Dennoch lässt er sich von Machtstreben und Machtgier nicht trennen, wie Horkheimer und Adorno in *Dialektik der Aufklärung* gezeigt haben: Als Paranoiker, der das, was in ihm ist, pathisch auf die Außenwelt projiziert, sieht der Antisemit überall nur noch „das vollkommen Nichtige, das aufgebauschte Mittel, Beziehungen, Machenschaften, die finstere Praxis ohne den Ausblick des Gedankens. Herrschaft selber, die, auch als absolute, dem Sinn nach immer nur Mittel ist, wird in der hemmungslosen Projektion zugleich zum eigenen und zum fremden Zweck, ja zum Zweck überhaupt. ... Das nackte Schema der Macht als solcher, gleich überwältigend gegen andere wie gegen das eigene mit sich selbst zerfallene Ich, ergreift, was sich ihm bietet, und fügt es, ganz gleichgültig gegen seine Eigenart, in sein mythisches Gewebe ein. Die Geschlossenheit des Immergleichen wird zum Surrogat von Allmacht."[36] In Sperbers Essay scheint dieser Zusammenhang auf im Bild des von aggressiver Angst Getriebenen, der, statt seine Angst zuzugeben, einen ganzen Wald niederbrennt. Die Feststellung, dass der Tyrann die Wirklichkeit des Scheins erzwingen will, trifft genau den Vorgang der pathischen Projektion. Aus dem Totalitätsanspruch der Macht ergibt sich Sperber zufolge der grenzenlose Charakter der Aggression (S. 43), die letztlich dazu führe, dass die gesamte Menschheit auf der Proskriptionsliste des Tyrannen stehe, denn: „Wie viele auch immer man vernichten sollte, man hat immer zu wenige vernichtet." (S. 76)

All dies bezieht Sperber nicht auf den Antisemitismus, ebenso wenig wie er seine Überlegungen zur Feindbildproduktion darauf bezieht. So bruchstückhaft und randständig wie diese bleiben, zeugen sie, auch wenn sie im Einzelnen erhellend sind, davon, wie wenig Sperber seine Aufmerksamkeit damals auf die Bedeutung der Feinderklärung für den Nationalsozialismus und die Sowjetunion richtete. Der Mythos vom Feind, erklärt er, schmeichle den Anhängern des Tyrannen, da er sie zu Edlen von Geburt erkläre, und erleichtere ihnen die Orientierung, da er die komplizierte Welt auf einige simple, greifbare Urgründe des Bösen und des Guten zurückführe (S. 54). Ohne äußere Feinde, denen sie Schuld an dem Ausbleiben von Wundern zuschieben könne, komme die Tyrannis nicht aus (S. 80). Diese Anmerkungen sind nicht an sich falsch, doch verfehlen sie die dem Antisemitismus inhärente Dynamik und damit sein Vernichtungspotential. Sperber wollte die davon ausgehende Drohung damals anscheinend nicht sehen, was auch daran abzulesen ist, dass er, obwohl er sonst sehr genau auf seine Sprache achtete, nichts dabei fand, in seinem Essay, der notabene auch für die Verbreitung in Deutschland be-

36 Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 1998, S. 199 f.

stimmt war, den Messianismus der Juden als abschreckendes Beispiel für das Bedürfnis eines Volkes nach einem wundertätigen Tyrannen heranzuziehen (S. 55 f, S. 58 f) – wobei die Warnung davor, „diese Hinweise für mehr als Hinweise zu halten" (S. 58), ein Unbehagen an der eigenen Argumentation verrät. Noch bedenklicher ist, dass er dem Ressentiment, an das der Demagoge appelliert, einen wahren Kern zuspricht, wenn er in ihm die Tendenz ausmacht, „diejenigen zu überwinden, die an der Ohnmacht schuld sind, dasjenige zu zerstören, gegen das nur das Gefühl der Ohnmacht, aber keine überwindende Kraft sich erhebt" (S. 56). Die weitgehende Ignoranz gegenüber dem Antisemitismus teilte Sperber, obwohl er Jude war, mit den meisten linksgerichteten Theoretikern seiner Generation.[37] Seine Einstellung änderte sich erst, als er 1943 von den nationalsozialistischen Vernichtungslagern erfuhr.

1938 schrieb Freud, der von London aus das Geschehen in Deutschland beobachtete, unter expliziter Bezugnahme auf den Antisemitismus, „das Gemeinschaftsgefühl der Massen" brauche „zu seiner Ergänzung die Feindseligkeit gegen eine außenstehende Minderzahl"[38]. Freuds Einschätzung, die an seine früheren massenpsychologischen Arbeiten anschließt, mag einen Hinweis darauf geben, warum Sperber sich so wenig für den Antisemitismus und dessen gemeinschaftsstiftende Wirkungen interessierte. Denn „Gemeinschaftsgefühl" war das zentrale Schlagwort der Individualpsychologie, die ihr Begründer Alfred Adler, bis 1911 Mitglied der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, in Abgrenzung zu Freuds Libidotheorie entwickelt hatte. Alle Neurosen beruhten Adler zufolge auf Macht- und Geltungsstreben, die er als dem „Gemeinschaftsgefühl" entgegenstehende, durch verfehlte Erziehung bedingte Formen misslungener Kompensation kindlicher Minderwertigkeitsgefühle deutete.[39] Sperber schrieb 1934 als sein Schüler über die Entstehung von Neurosen ganz in diesem Sinne: „Unsicherheitssituationen und falsche Erziehung lenken das Interesse des Individuums von der Gemeinschaft ab, vermindern somit das Gemeinschaftsgefühl und unterordnen es dem neurotischen Streben nach Sicherung auf Kosten der verkannten Umwelt."[40] Dies ist eine der Thesen, die den Ausführungen in *Zur Analyse der Tyrannis* zugrunde liegen. Daneben finden sich auch Reste von Adlers früherer „Organminderwertigkeitslehre", der zufolge Neurosen durch die mangelhafte Kompensation „minderwertiger" Organe entstehen können[41] – so wenn davon die Rede ist, dass der Mensch seinen „organisch und sozial minderwertigen Start" überwinden müsse und die Kompensation daher „organisch bedingt" sei (S. 33 f).

37 Siehe hierzu Joachim Bruhn: Avantgarde und Ideologie. Nachbemerkung zum Rätekommunismus. In: Willy Huhn: Der Etatismus der Sozialdemokratie. Zur Vorgeschichte des Nazifaschismus. Freiburg 2003, S. 197 – 208.

38 Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 16. London 1950, S. 197.

39 Siehe Alfred Adler: Praxis und Theorie der Individualpsychologie. Vorträge zur Einführung in die Psychotherapie für Ärzte, Psychologen und Lehrer [1920]. Hrsg. v. Wolfgang Metzger. Frankfurt am Main 1974.

40 Sperber: Individuum (wie Anm. 23), S. 115.

41 Siehe Alfred Adler: Studie über Minderwertigkeit von Organen. Frankfurt am Main 1977.

Die Stellung der Individualpsychologie zum neurotischen Individuum ist dem Anspruch nach neutral, de facto aber von Unverständnis und Härte geprägt. Schon Freud merkte zu seiner Auseinandersetzung mit Adler an, dass dieser keinen Sinn für die Größe und Tragik der Neurosen habe: das ganze schwere Leiden der Neurotiker, die Unglücks- und Konfliktempfindungen, fänden in seiner Theorie keine Erklärung.[42] In der Tat interpretiert die Individualpsychologie die Neurose als „Arrangement" von Symptomen, als bloße Finte, mit deren Hilfe sich das Individuum Pflichten entzieht, die es der Gemeinschaft gegenüber zu erfüllen hat. Die Tragik des Neurotikers ist nach Sperber zwar wirklich empfunden, zugleich aber nur eingebildet.[43] Spuren dieser Auffassung finden sich auch in *Zur Analyse der Tyrannis*, besonders in der Kennzeichnung der Tragödie als „gewendete, gleichsam ummontierte Komödie" (S. 25), in der Zurechtweisung des tatenlosen „Träumers" (S. 23) und in der Verspottung des Menschen mit der „sozial adressierten Angst", der als „Feigling" bezeichnet wird und dessen Versuche, sich „Aufmerksamkeit und Zärtlichkeit" zu erschleichen, karikierend geschildert werden (S. 36 f). Solche Wendungen sind für den Individualpsychologen Sperber charakteristisch: in *Individuum und Gemeinschaft* wird immer wieder gegen den „verwöhnten Lebensfeigling"[44] und „Willensschwächling"[45], gegen das „Ausweichen" vor Leistungsforderungen[46], gegen das „Theater" der Migränepatientinnen[47] und gegen die „Verzärtelung"[48] Stellung bezogen. Das Leben wird als Kriegsschauplatz betrachtet, auf dem sich der Einzelne zu bewähren hat: die Angst vor Pflichten ist „die Angst des Marodeurs vor der Front"[49]. Das Ziel der Therapie besteht darin, den Neurotiker zu der Erkenntnis zu bringen, dass er selber der Produzent seiner persönlichen Krise ist und die Kritik, die die Realität an ihm übt, anzuerkennen hat.[50]

In ihrer ganzen Ausrichtung verhält sich die Individualpsychologie weit affirmativer zu der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung als die von ihren Anhängern konservativ und borniert gescholtene Psychoanalyse, was bereits Freud feststellte, der ihr aufgrund ihrer antisexuellen Tendenz „einen reaktionären und retrograden Charakter" zusprach, der ihr viele Sympathien einbringen und der Psychoanalyse sehr schaden werde.[51] Tatsächlich finden sich bei Adler „immer wieder Passagen, in denen er die gesellschaftlichen Verhältnisse verabsolutiert, eine Apologie der herrschenden Ordnung betreibt und dem Individuum die ‚Schuld' am Versagen zuschreibt."[52] In scheinbarem Widerspruch dazu stand die Individualpsychologie in dem Ruf, überaus progressiv zu sein, und zog zahlreiche Sozialistinnen und Sozialisten an, ja Adler selbst

42 Sigmund Freud; C. G. Jung: Briefwechsel. Hrsg. v. William McGuire und Wolfgang Sauerländer. Frankfurt am Main 1974, S. 428.
43 Sperber: Individuum (wie Anm. 23), S. 39.
44 Ebd. S. 49, 178.
45 Ebd. S. 168.
46 Ebd. S. 51.
47 Ebd. S. 154.
48 Ebd. S. 192, 203, 228 f., 241, 297.
49 Ebd. S. 148, siehe auch S. 191, 287.
50 Ebd. 280.
51 Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung. Hrsg. v. Herman Nunberg und Ernst Federn. Bd. 3. Frankfurt am Main 1979, S. 145.
52 Bernhard Handlbauer: Die Adler-Freud-Kontroverse. Frankfurt am Main 1990, S. 55.

verstand sich als Sozialist und sympathisierte mit der Arbeiterbewegung.[53] Dieser Umstand hat seinen Grund offenbar nicht nur darin, dass Adler Macht – sei es in der Politik, sei es im Verhältnis zwischen den Geschlechtern, sei es in der Erziehung von Kindern – konsequent ablehnte, sondern auch darin, dass die Vorstellung vom Neurotiker als einem verwöhnten Lebensfeigling, der sich auf Kosten anderer den Pflichten der Gemeinschaft entzieht, mit denen der Arbeiterbewegung vom parasitären Kapitalisten konvergiert. Dies ist der Sprache anzumerken, etwa wenn Sperber über einen Neurotiker schreibt: „Die Hand zum Nehmen ausgestreckt; nehmend erhebt er den Anspruch, der Gebende zu sein: immer im Rechte, immer der Verkannte und Märtyrer, niemals Leistung mit Leistung vergeltend und das genossene Recht in Pflicht verwandelnd, lebt er besser als der Arbeiter im Bergwerke unter Tag, ja besser als Millionen, die sich der Verpflichtung niemals entzogen haben."[54] Die entsagungsvolle Arbeit für die Gemeinschaft wird damit ebenso idealisiert wie der Äquivalententausch, und die mit großem Pathos beschworene „Freiheit aller" erscheint eher als drückende Verpflichtung denn als wirkliche Versöhnung von Allgemeinheit und Individuum. Der Gedanke, der Neurotiker sei ein Mensch, der die anderen übervorteilt, kehrt bei Sperber immer wieder.[55] Adler spricht ganz ähnlich davon, dass der Machtgierige und Geltungssüchtige „unablässig die Gemeinschaft zum eigenen Prestige auszubeuten trachtet"[56]. Sein Ressentiment enthüllt sich vollends, wenn er hämisch die Eigenschaften des Neurotikers zusammenfasst: „In toto ergibt sich das Bild eines Menschen, der nicht mitspielen will, des Spielverderbers, eines Menschen, der nicht heimisch geworden ist, nicht Wurzel geschlagen hat, eines *Fremdlings auf dieser Erde*."[57] Solche Formulierungen offenbaren Ähnlichkeiten der Verachtung des Neurotikers in der Individualpsychologie mit dem Antisemitismus. Das Bild des Neurotikers, das sie evozieren, trägt wie das der Juden Züge „des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein", denen nach Horkheimer und Adorno die Todfeindschaft der totalitär gewordenen Herrschaft gilt.[58]

Sperber wurde im Laufe der Zeit skeptischer gegenüber der Version von „Gemeinschaft", die Adler propagierte, insbesondere als sich dieser nicht entschließen konnte, öffentlich gegen den Nationalsozialismus Partei zu ergreifen, und für politische Neutralität eintrat.[59] Das Bedürfnis, sich von seinem ehemaligen Lehrer abzugrenzen, ist vielen Stellen in *Individuum und Gemeinschaft* anzumerken.[60] Letztlich vermochte sich Sperber von der Lehre, gegen die er sich sträubte, jedoch nicht zu lösen: in derselben

53 Siehe Almuth Bruder-Bezzel: Alfred Adler. Die Entstehungsgeschichte einer Theorie im historischen Milieu Wiens. Göttingen 1983, S. 65–69, 125 ff., 140–144.
54 Sperber: Individuum (wie Anm. 23), S. 51.
55 Siehe ebd. S. 62 f., 234.
56 Adler: Praxis (wie Anm. 39), S. 15.
57 Ebd. S. 43 [Hervorhebung im Original].
58 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 36), S. 208.
59 Siehe Stancic: Sperber (wie Anm. 7), S. 152.
60 So heißt es in *Individuum und Gemeinschaft* (wie Anm. 23), ein Psychologe könne nicht neutral sein (S. 37, 89), Adlers Gemeinschaftsgefühl sei moralisch aufgeladen (S. 32), es gebe verschiedene Gemeinschaften und

Schrift erklärt er Adlers ursprüngliche Definition des „Gemeinschaftsgefühls" für zutreffend[61] und bestätigt explizit, dass die Neurose durch die mangelhafte Sozialität des neurotischen Individuums bedingt sei.[62]

In der *Analyse der Tyrannis* umgeht Sperber das Problem des „Gemeinschaftsgefühls" im Nationalsozialismus, indem er die gesellschaftlichen *Beziehungen*, die einen Marxisten eigentlich besonders interessieren müssten – namentlich die Beziehung zwischen dem Tyrannen und seiner Gefolgschaft – in den Hintergrund treten lässt, und sich weitgehend auf den Entwurf einer Charakterologie der zur Tyrannis disponierten Individuen beschränkt. Die psychoanalytischen Versuche, den Zusammenhalt der Masse zu erklären, verwirft er, freilich ohne Namen zu nennen, als unwissenschaftlich. Freud hatte aus der Prämisse, dass „die Individuen in der Masse zu einer Einheit verbunden sind", die Schlussfolgerung gezogen, es müsse „etwas geben, was sie aneinander bindet, und dies Bindemittel könnte gerade das sein, was für die Masse charakteristisch ist"[63]. Dem setzt Sperber entgegen, dass die durch Demagogen geformten Massen „keine soziale Einheit bilden", sondern „ein Gemenge von Egoisten, an deren Egoismus der Demagog appelliert" (S. 58). Damit spricht er zwar die wichtige Erkenntnis aus, dass sich die Masse aus gegeneinander isolierten, letztlich einander feindlichen Vereinzelten zusammensetzt, doch zugleich wehrt er die Einsicht ab, dass im Zusammenschluss gegen Außenstehende dennoch ein „Gemeinschaftsgefühl" zwischen diesen Einzelnen entstehen kann. In seiner eigenen Gemeinschaftsideologie befangen, ist Sperber nicht in der Lage, die gesellschaftliche Synthesis des Nationalsozialismus zu kritisieren, ja er nimmt sie nicht einmal zur Kenntnis. Stattdessen unterstellt er, dass es der Tyrannis an „Gemeinschaftsgefühl" fehle.

Eine der fragwürdigsten Thesen des Essays lautet, die späteren Tyrannen seien am ehesten unter denjenigen zu finden, die sich als Kinder „ungerne der Gemeinschaft anschließen", die in der Pubertät von der Leidenschaft besessen seien, „in nichts wem andern zu gleichen" und deren „gemeinschaftsfremde Einstellung" sich in Depressionen, Selbstmordgedanken und Rachegedanken äußere (S. 63 f). Dieser Vorstellung entspricht die Unterscheidung zwischen „Führer" und „Tyrann", der Sperber ein ganzes Kapitel widmet: der „Führer" sei ein Erzieher, der in Krisenzeiten notwendig wird, selbstlos einer Idee dient, Irrtümer zugibt und „der Gemeinschaft untergeordnet" bleibt (S. 93), während der „Tyrann" das „Gesetz der Gemeinschaft" bricht (S. 98), sich für unfehlbar erklärt und „die Idee notzüchtigt, so oft es seinen Plänen entspricht" (S. 91). Am Beispiel Robespierres und Dantons wird gezeigt, wie sich wahrhaft revolutionäre Führer in

nicht die Gemeinschaft schlechthin (S. 116, 283), die herrschende Ordnung sei keine wirkliche Gemeinschaft (S. 221) und in manchen neurotischen Ideologien werde das Gemeinschaftsgefühl ebenso gepriesen wie in der Adlerschen Individualpsychologie (S. 277).

61 Ebd. S. 115.
62 Ebd. S. 227.
63 Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 13. London 1940, S. 77.

Tyrannen verwandeln können, wenn die Massen sie dazu veranlassen, wobei letztlich offen bleibt, wie ihr Handeln zu beurteilen ist. Selbst wenn man diesen Wink an die Kommunisten einmal außer Acht lässt, ist Sperbers Interpretation der Tyrannis als gemeinschaftsfeindliche Veranstaltung äußerst problematisch. Die Behauptung, in der Tyrannis fehle es an Einvernehmen zwischen Führung und Gefolgschaft, kann angesichts dessen, dass Sperber recht genau über den Massenanhang der Tyrannis Bescheid wusste, nur als Selbstbetrug verstanden werden, der es ihm ermöglichte, weiterhin an das „Gesetz der Gemeinschaft" zu glauben.

Erst 1943, als er von der Vernichtung der Juden erfuhr, verlor Sperber endgültig seinen Geschichtsoptimismus und sein Vertrauen in die Massen, das ihn bis dahin daran gehindert hatte, mit Deutschland und Österreich zu brechen.[64] Doch schon in der *Analyse der Tyrannis* ist der Optimismus zurückgenommen. Die Beteuerung „Denn wir sind Optimisten" (S. 24) ist kaum mehr als ein hoffnungsloser Versuch, sich Mut einzureden, und wird zudem relativiert durch die Betonung der Grenzen der Psychologie und der Aussichtslosigkeit des ganzen Unterfangens. Wenn Sperber dann bekennt: „Wir vermögen nicht, die soziologischen Voraussetzungen der Tyrannis zu geben" (S. 45 f), so ist dies nicht nur ein Eingeständnis einer theoretischen und historischen Niederlage, sondern es äußert sich darin auch ein Widerwille gegen jenen wissenschaftlichen Sozialismus, der alles erklären kann, weil er sich als unzweifelhafter Sieger der Geschichte wähnt. Der Essay ist trotz der positiven Bezugnahme auf die Geschichtsphilosophie der Komintern durch eine Abneigung gegen Determinismus gekennzeichnet, die sich am deutlichsten in der Scheu äußert, Letztbegründungen für den Erfolg der Tyrannis zu liefern.

Der Tendenz zu einer geschlossenen Anthropologie – Macht- und Geltungsstreben erscheinen an manchen Stellen beinahe als Invarianten menschlicher Existenz – widersetzt sich Sperber dadurch, dass er die Tyrannis ausdrücklich nicht als die einzig mögliche, sondern als eine schlechte Form der Kompensation kennzeichnet. Warum sie gewählt wird, erklärt er aus guten Gründen nicht. Die Tyrannis geht weder in ihren psychischen noch in ihren sozialen Bedingungen auf. Nicht umsonst legt Sperber besonderes Gewicht auf die Verantwortung der Individuen, das heißt auf deren Freiheit, sich anders zu entscheiden. Immer wieder betont er, dass die Untertanen den Tyrannen zu dem gemacht haben, was er ist. Damit nimmt er implizit seine Behauptung zurück, die Tyrannis entstehe dadurch, dass ein Führer das Gesetz der Gemeinschaft bricht, und setzt an ihre Stelle die Erkenntnis, dass die Individuen, aus denen sich die Masse zusammensetzt, dem Tyrannen Macht verliehen haben.

Als Konsequenz der Forderung nach dem *„Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit"* (Kant)[65] ist dieser Gedanke ein eminent aufklärerischer. Es ist daher

64 Siehe Sperber: Scherben (wie Anm. 3), S. 283 f, 314.

65 Kant: Gesammelte Schriften (wie Anm. 30), S. 35 [Hervorhebung im Original].

kein Anachronismus, wenn Anne-Marie Corbin-Schuffels in ihrer großen Studie über Sperbers Kampf gegen die Tyrannis die Übereinstimmungen zwischen Sperber und Etienne de la Boétie, Freund Montaignes und Übersetzer Plutarchs, herausstreicht.[66] Dass Sperber die Aufforderung „Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres" deshalb auch Boéties „Discours de la servitude volontaire" entnommen haben muss, ist indes nicht zwingend, nicht einmal wahrscheinlich. Sperber selbst führt seine Weigerung, den Tyrannen allein für die Tyrannis verantwortlich zu machen, in seinem Vorwort von 1974 auf seine „psychologische Denkweise" wie seine „marxistische Geschichtsauffassung" zurück (S. 16). Beides ist plausibel. Denn so repressiv sich die Individualpsychologie auch gegenüber dem Individuum gebärdet, so sehr zwingt sie es doch gerade durch ihre Polemik gegen „Lebensfeigheit" und „Willensschwäche" dazu, sich auf die eigenen Füße zu stellen und sich den vorgefundenen Bedingungen nicht nur anzupassen, sondern ihnen auch zu trotzen. Was die „marxistische Geschichtsauffassung" betrifft, so wird damit gewöhnlich jener oben dargestellte Geschichtsdeterminismus assoziiert, der sich durchaus auf Marx und mehr noch auf Engels berufen kann. Doch wird meist übersehen, dass zumindest für Marx etwas anderes wesentlich ist, nämlich die Kritik der Verselbständigung der Beziehungen der Individuen untereinander zu einer über ihnen stehenden, ihnen fremd gegenübertretenden Macht. Dementsprechend heißt es in der *Heiligen Familie* über die Geschichte, sie verfolge keine Zwecke, als ob sie eine aparte Person wäre, sondern sei „nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen"[67]. Charakteristisch für diese Auffassung sind folgende Sätze aus dem *Kapital*, die Sperbers kritischer Darstellung der Rolle der Untertanen in der Tyrannis recht nahe kommen: „Dieser Mensch ist z. B. nur König, weil sich andre Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist."[68]

In einem späteren Essay, *Mein Judesein*, bringt Sperber die Entmystifizierung des Tyrannen mit seinem Judentum in Verbindung – genauer gesagt mit der Kritik der Idolatrie, an der er als ungläubiger Jude festhält.[69] Dem entspricht eine Ethik, zu deren Grundsätzen gehört, nie zu vergessen, „daß man nicht nur für das eigene Tun verantwortlich ist, sondern für alles Übel, das man verhindern oder zumindest vermindern könnte".[70]

66 Corbin-Schuffels: Sperber (wie Anm. 6), S. 86 ff.
67 MEW Bd. 2, S. 98 [Hervorhebung im Original].
68 MEW Bd. 23, S. 72.
69 Sperber: Mein Judesein (wie Anm. 14), S. 39.
70 Ebd. S. 47.

Renate Göllner

Wer wählt die Neurose?

Wiederkehr der Psychoanalyse in der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres (Teil II)

I

„Eines Abends im Januar 1844 kehrten Achille und Gustave von Deauville zurück, wo sie sich das Chalet angesehen haben. Es ist stockfinster, Gustave lenkt selbst das Kabriolett. Plötzlich, in der Nähe von Pont-L'Évêque, als ein Fuhrmann den Wagen rechts passiert, läßt Gustave die Zügel los und fällt seinem Bruder, wie vom Blitz getroffen, vor die Füße. Angesichts seiner totenartigen Regungslosigkeit glaubt Achille, er sei tot oder sterbe. Man sieht in der Ferne die Lichter eines Hauses. Der Ältere befördert den Jüngeren dorthin und leistet ihm erste Hilfe. Gustave bleibt mehrere Minuten in diesem kataleptischen Zustand; er ist jedoch bei vollem Bewusstsein. Hat er Schüttelkrämpfe oder nicht, als er die Augen aufschlägt? Das ist schwierig herauszufinden. Jedenfalls bringt ihn sein Bruder in der Nacht nach Rouen zurück."[1]

Der dritte Teil von Sartres Studie über Gustave Flaubert, *Der Idiot der Familie*, beginnt mit dieser Begebenheit. Wenn Gustave in der mondlosen Nacht in einen „Sturzbach von Flammen" neben seinem Bruder auf den Boden der Kutsche fällt, soll die schwere Nervenattacke – ein Akt später Rebellion gegen den Vater – eine Zäsur markieren: Nicht nur gelinge es ihm auf diese Weise sich dem verhassten Jurastudium, zu dem er vom Pater Familias gedrängt wurde, zu entziehen, der Hölle eines bürgerlichen Berufs zu entfliehen, sondern er schaffe sich damit zugleich die Voraussetzung, um fortan ein Leben als Schriftsteller zu führen. In Pont-L'Évêque, so hatte Flaubert selbst geschrieben, endete meine Jugend, dort starb ein Mensch und ein anderer wurde geboren.[2]

Dieses „Ereignis", der nächtliche Zusammenbruch des 21jährigen Gustave, geschah also keinesfalls zufällig, war vielmehr durch zahlreiche Erlebnisse und Erfahrungen bedingt, und legt eine Bedeutung nahe. Flauberts ständige Gereiztheit, seine Tobsuchtsanfälle, die

1 Jean-Paul Sartre: Der Idiot der Familie III. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Hrsg. v. Traugott König. Schriften zur Literatur 7. Reinbek 1986, S. 11.

2 Ebd. S. 17.

nächtelange, quälende Schlaflosigkeit, der Widerwille gegen eine ihm auferlegte Zukunft, sein passiver Gehorsam gegenüber seinem Vater waren diesem Sturz vorangegangen. Erst ab einem bestimmten Augenblick, als Gustave tatsächlich am Ende seiner Kräfte ist, die seelische Anspannung und der Druck ein schier unerträgliches Ausmaß erreicht haben, und er bereit ist, „die Schande der Familie zu sein, setzt er durch, unbegrenzt bei ihr zu bleiben, und realisiert endlich die Lebensweise, nach der er sich seit einigen Jahren sehnte: die Halbklausur".[3] Um nichts anderes geht es Sartre, als um die präzise Aufklärung und Bedeutung dieser Krankheit, zu demonstrieren, dass sich in diesem Vorfall die Neurose „gewählt, strukturiert, realisiert"[4] hat. So gewiss es ist, dass Gustaves Krankheit nach dieser schwer Nervenattacke nicht sofort genesen ist – die Anfälle kehren zunächst in abgeschwächter Form nach einiger Zeit wieder – die „passive Option", der subjektive Entwurf, die Wahl des Imaginären, war vollzogen.

Die zentrale Bedeutung, die Sartre dem Sturz und dessen Folgen gibt, führen direkt ins Zentrum seiner Philosophie. Das Individuum wird darin als ursprüngliche Freiheit begriffen, das, nur indem es sich verneint, mit dem Gegebenen nicht abfindet, sich und seine Existenz zum Ausdruck bringt. Dieser Vorgang des „Nichtens" impliziert zugleich eine notwendige Entscheidung oder eine Wahl, ein Überschreiten, eine Veränderung in Richtung eines zukünftigen Zustandes. Nicht zufällig wollte Sartre gerade an Flaubert bereits früh seine Philosophie gleichsam erproben. In dem Verfahren, das er zunächst in bewusster Abgrenzung zu Freud entwickelte, der „existenziellen Psychoanalyse", widerspricht er der Methode bloßer analytischer Beschreibung von Begierden oder Trieben, und postuliert stattdessen eine radikale, sozusagen synthetische Entscheidung des Einzelnen, die das „unreduzierbar Psychische" wäre. Da er aber die Existenz eines Unbewussten entschieden leugnet und ausschließlich die bewusste Entscheidung gelten lässt, kann er jedoch die Entstehung des Ich nicht erklären, soweit jedenfalls Begriffe wie Bewusstes und Unbewusstes sich gegenseitig voraussetzen. Doch was ihm aufgrund solcher Abwehr in seiner frühen Philosophie nicht gelingt, macht er geradezu in seinen späteren Arbeiten zum Thema: In gewisser Weise bildete dazu seine Autobiographie *Die Wörter*, die Besinnung auf seine eigene Kindheit, die Voraussetzung dafür, der Erkenntnis des Unbewussten sich weiter anzunähern, obwohl er bis zuletzt eigentlich dessen Vorhandensein leugnete. Für diesen Widerspruch suchte Sartre offenbar eine eigene Form, die im Autobiographischen selbst nicht zu finden war. Hier blieb die Untersuchung gleichsam stecken bei der ironischen Feststellung, keinen Vater und daher kein Über-Ich zu haben. Seit den 1950er Jahren schrieb er auch kaum noch Theaterstücke und Romane, sondern porträtierte Künstler, Schriftsteller und Lyriker: Saint Genet, Mallarmé, Baudelaire, Tintoretto und schließlich und vor allem wieder Flaubert. Dass er in diesen Arbeiten, gleichsam im Fluss seiner Erzählung, dem Problem

3 Ebd. S. 103.
4 Ebd. S. 25.

des Unbewussten mehr Raum geben konnte und dieses sich hier auf andere Weise zum Ausdruck brachte als in *Das Sein und das Nichts*, das Sartre rückblickend als ein „Monument der Rationalität“[5] beschrieb, darf nicht verwundern. Je intensiver er an seiner Flaubert-Studie arbeitete, desto mehr schien er genötigt, sich mit der Frage des Unbewussten auseinanderzusetzen, zumal er sich darin gezwungen sah, die Ursachen von Gustaves seelischen Abgründen konkret zu erhellen: „Ich war also wie ihr alle seid, irgendein Mensch, der ... überall ... die gleichen unauslotbaren, grauenhaften und langweiligen Tiefen in sich vorfindet.“[6] Ebenso gut aber könnte man sagen: Weil er sich mit diesem Problem intensiver auseinandersetzen wollte, musste er sich immer intensiver der Flaubert-Studie widmen.

Tatsächlich hat Sartre in diesen Porträts versucht, seine Philosophie zu exemplifizieren, sie auf ihren Wahrheitsgehalt zu überprüfen; so, als ob er, einem inneren Zwang folgend, sich stets aufs Neue vergewissern musste, dass den Entwürfen seiner unterschiedlichen Protagonisten Freiheit und Verantwortung innewohnt, und zeigen wollte, wie der jeweils Einzelne Entscheidungen trifft, um dem falschen Allgemeinen zu entgehen. Hans Mayer hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass den Schriftsteller und Philosophen Sartre von jeher Menschen faszinierten, „die außerstande waren, ihr Schicksal frei zu wählen oder zu verwerfen“. Er war fasziniert von „den seit der Geburt in besonderer Weise Gezeichneten, also: Negern und Juden, Päderasten und Lesbierinnen. Als Gestalten bevölkern sie Sartres episches und dramatisches Werk; Gegenstand der Reflexion sind sie immer wieder in den Essays und philosophischen Abhandlungen. Sie beunruhigen diesen Literaten und disponiblen Denker durch die unerbittliche Prägung, die sie erfuhren. Alle wirkten auf Sartre als geheimer Vorwurf gegen seine Philosophie und gegen ihn selbst. Sie nämlich können nicht frei wählen.“[7] Er wollte herausfinden, wie gerade sie diese „unerbittliche Prägung“ übernahmen und sich ihr zugleich widersetzten.

II

Gleichsam als Einleitung zu seiner Studie über Flaubert erschien 1960 der schmale Band *Fragen der Methode*, worin Sartre nun versucht, Marxismus und Psychoanalyse in ein dialektisches Verhältnis zu setzen. In seiner Kritik am Marxismus bemängelt er, dass in dieser Philosophie die Besonderheit des Einzelnen zugunsten eines Allgemeinen zum Verschwinden gebracht wird: „Der marxistische Formalismus ist ein Eliminationswerk. Die Methode kommt infolge ihrer starren Weigerung *zu differenzieren* einer Gewaltherrschaft

5 Jean-Paul Sartre: Sartre über Sartre. Aufsätze und Interviews 1949 – 1976. Autobiographische Schriften. Gesammelte Werke in Einzelausgaben Bd. 2. Reinbek 1988, S. 172 f.

6 Ebd. S. 170 f.

7 Hans Mayer: Opuscula. Anmerkungen zu Sartre. Pfullingen 1972, S. 70.

gleich, ihr Ziel ist die totale Assimilation bei geringstem Aufwand. Es geht nicht um die Integration des Verschiedenen, als solchem unter Wahrung seiner relativen Selbständigkeit, sondern um dessen Beseitigung: so spiegelt die ständige Bewegung hin zur Identifikation die vereinheitlichende Praxis der Bürokraten wieder."[8] Obwohl Sartre an den Begriffen der Klassentheorie und der Arbeiterbewegung prinzipiell festhält, trifft er mit seiner Kritik am „faulen Marxismus" doch einen zentralen Punkt: Er wirft ihm vor, er abstrahiere vom konkreten Menschen, von dessen Erfahrungen, insbesondere denen seiner Kindheit, seiner Familie und seiner Sexualität. Vor allem dieser individuellen Einzigartigkeit gilt Sartres Interesse: der Vermittlung zwischen der Gesellschaft, „der allgemeinen Klasse" und dem Individuum. Deshalb auch möchte er die Psychoanalyse in seine Philosophie, den „Existenzialismus", integrieren, zumal „die Familie ... in der Tat im und durch den allgemeinen Geschichtsablauf konstituiert und andrerseits als ein Absolutes in der Tiefe und Undurchschaubarkeit der Kindheit erlebt" wird.[9]

So ließe sich der *Idiot der Familie* zusammen mit den *Fragen der Methode* als der Versuch bezeichnen, ein besonderes biographisch-historisches Konzept zu entwickeln, das es ihm erlaubt, anhand von persönlichen und sozialhistorischen Zeugnissen das Leben Flauberts zu rekonstruieren, oder um einen „wahren Roman", denn als solchen will Sartre seine Studie verstanden wissen, überhaupt schreiben zu können. Was Sartre interessiert, ist die Klassifizierung der letzten Ziele des Individuums, um „an Hand des Vergleichs dieser Ergebnisse ... allgemeine Überlegungen über die menschliche Realität als empirische Wahl ihrer eigenen Zwecke anzustellen."[10] Ebenso wie Träume, Fehlleistungen oder Phantasien sollen aber vor allem auch Gedanken des Wachzustandes, erfolgreiche Handlungen gedeutet und untersucht werden. Entscheidend ist: eine *Wahl* und nicht einen *Zustand* zu entdecken, darin das „Einzelne Allgemeine" sichtbar zu machen: „Ein Mensch ist nämlich niemals ein Individuum; man sollte ihn besser ein einzelnes Allgemeines nennen; von seiner Epoche totalisiert und eben dadurch allgemein geworden, retotalisiert er sie, indem er sich in ihr als Einzelheit wiederhervorbringt. Da er durch die einzelne Allgemeinheit der menschlichen Geschichte allgemein und durch die allgemeinmachende Einzelheit seiner Entwürfe einzeln ist, muß er zugleich von beiden Enden her untersucht werden."[11]

Unabdingbare Voraussetzung für diese Untersuchung waren nicht nur Flauberts frühe Werke und sein Roman *Madame Bovary*, sondern ebenso die unzähligen Dokumente und Briefe, die er hinterlassen hat, und die der Nachwelt zum Glück erhalten geblieben sind und die sich als leicht zu entziffernde Geständnisse erweisen: „Beim Lesen seiner Korrespondenz könnte man glauben, „einen Neurotiker zu hören, der auf dem Sofa eines

8 Jean-Paul Sartre: Fragen der Methode. Philosophische Schriften. Bd. 5. Reinbek 1999. S. 56.
9 Ebd. S. 70 f.
10 Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Philosophische Schriften. Bd. 3. Reinbek 1993, S. 985.
11 Jean-Paul Sartre: Der Idiot der Familie I. Schriften zur Literatur 5. Reinbek 1986, S. 7.

Analytikers vor sich hinspricht."[12] Vor allem seine Briefe, die einfach zu entziffernden Geständnissen gleichkommen, zeigen, dass Flaubert selbst von dem Bedürfnis getrieben war, seine Neurose, vor allem das entscheidende Ereignis, seine Krise in Pont-L'Éveque, genau zu reflektieren und zu deuten und Sartre spricht zu Recht von einer „Selbstanalyse": Flaubert war also gleich in mehrfacher Hinsicht der „ideale Patient" für Sartres Untersuchung: „Ich wurde irre, ich bin erlegen, um mein Leiden in die Hand zu nehmen, und um mein Heil daraus zu machen durch Abschließung, Verzicht auf reale Genüsse und definitive Wahl des Imaginären."[13] In diesen wenigen Worten, die er an seine Freundin Luise Colet richtet, hatte Flaubert seine Neurose auf präzise Weise reflektiert, und damit zugleich auf ein Charakteristikum verwiesen, das die Psychoanalyse für den künstlerischen Prozess entdeckte, zumal sie erkannte, „daß das Reich der Phantasie eine ‚Schonung' war, die beim schmerzlich empfundenen Übergang vom Lust- zum Realitätsprinzip eingerichtet wurde, um einen Ersatz für Triebbefriedigung zu gestatten, auf die man im wirklichen Leben hat verzichten müssen. Der Künstler hatte sich wie der Neurotiker von der unbefriedigenden Wirklichkeit in diese Phantasiewelt zurückgezogen, aber anders als der Neurotiker verstand er den Rückweg aus ihr zu finden und in der Wirklichkeit wieder Fuß zu fassen. Seine Schöpfungen, die Kunstwerke, waren Phantasiebefriedigungen unbewußter Wünsche, ganz wie die Träume, mit denen sie auch den Charakter des Kompromisses gemein hatten, denn auch sie mußten den offenen Konflikt mit den Mächten der Verdrängung vermeiden."[14] Freud hat damit den Prozess der Sublimierung beschrieben, die Ablenkung eines Triebes auf ein Ziel, das nicht sexueller Art ist, und sich auf ein anderes nicht sexuelles Objekt richtet, nicht zuletzt die Umwandlung des „Aggressions- und Destruktionstriebes"[15] in einen intellektuellen oder künstlerischen Schaffensprozess. Dieser Schaffensprozess aber gelingt Flaubert nur, in dem er sich bewusst von der Welt zurückzieht. Es ist, als ob ein Stück sexuelle Aktivität durch die übermächtigen künstlerischen ‚Triebe' ersetzt worden wäre.

Bereits in den *Fragen zur Methode* hatte Sartre bemerkt, dass es der „existenziellen" Psychoanalyse als einer hermeneutischen, vergleichenden Methode, die mit den Mitteln der Reflexion arbeite, als einziger gelinge, den „ganzen Menschen im Erwachsenen wiederzufinden, d. h. nicht nur seine gegenwärtigen Determinierungen, sondern auch das Gewicht seiner Geschichte".[16] Insofern könnte man sagen, dass Sartre in den Jahren, die dem philosophischen Hauptwerk folgten, versucht hat, seine Philosophie in einem ständigen Prozess fortlaufend zu konkretisieren. Auch wenn Sartre in *Das Sein*

12 Ebd. S. 8.
13 Gustave Flaubert: Brief an Louise Colet, August 1846. Zit. n. Sartre: Der Idiot der Familie (wie Anm. 1), S. 40 ff.
14 Sigmund Freud: Selbstdarstellung. Gesammelte Werke. Bd. 14. Frankfurt am Main 1999, S. 90.
15 Sigmund Freud: Brief an Marie Bonaparte. Zit. n.: Ernest Jones. Sigmund Freud. Leben und Werk. Bd. 3. Die letzte Phase 1919 – 1939. München 1984. S. 535.
16 Sartre: Fragen der Methode (wie Anm. 8), S. 68 f.

und das Nichts auf einem scharfen Gegensatz zwischen „empirischer" und existentieller Psychoanalyse beharrte, so erinnerte an Freud schon hier das Interesse, das Leben eines Individuums zu „rekonstruieren". Es handelt sich dabei nicht um irgendein „psychisches Ereignis", sondern um die Rekonstruktion eines „Paares": „das entscheidende Ereignis der Kindheit und die psychische Kristallisation um dieses Ereignis."[17] Und Sartre sollte später Freud insofern recht geben, als auch er in den *Fragen der Methode* die eminente Bedeutung der Kindheit erkennt, die Konstellation zwischen Eltern und Kindern, die „Kindheitsverblendung", die „fortsetzende Verwirrung, die – zum Teil wenigstens – der Grund ist für die irrationalen Verhaltensweisen, für die Widerstände gegen die Vernunft",[18] und deren nie enden wollenden Einfluss auf das gesamte folgende Leben; er konzediert, dass diese „Vorurteile, Ideen und Überzeugungen" fast unüberwindbar sind, weil sie in der Kindheit fixiert wurden. Damit wird sich Sartre auch des Zwangszusammenhangs der bürgerlichen Familie erstaunlich bewusst, die durch die gesellschaftlich-historische Situation konstituiert ist, spricht vom „erdrückenden Band der Vaterschaft", von den Gewaltverhältnissen, unter welchen Kinder aufwachsen und erwägt ihre Möglichkeit, diesen Verhältnissen zu entfliehen oder sich ihnen gänzlich anzupassen. Das heißt, im selben Maß, wie er auf die Macht des Unbewussten stößt, stößt er auch auf gesellschaftliche Mächte, die er – anders als wenn er über die Gesellschaft selbst schreibt – durchaus nicht mit den marxistischen Kategorien einfach erledigen kann, die er sonst in den *Fragen der Methode* oder in der *Kritik der dialektischen Vernunft* so besinnungslos handhabt.

Wenn Sartre bereits in seinem autobiographischen Text *Die Wörter* dieses Verhältnis einer grundsätzlichen, obgleich ironischen Kritik unterzogen und die Befürchtung geäußert hatte, dass ihn sein Vater womöglich „erdrückt" hätte, so ist es nur auf den ersten Blick erstaunlich, dass ausgerechnet ihm, der ohne Vater aufgewachsen war, am Beispiel der patriarchalen Kleinfamilie Flaubert auf minutiöse Weise gelang darzustellen, was denn ein Vater seinen Söhnen tatsächlich anzutun vermag, und was ihm, dem vaterlosen Knaben, scheinbar erspart geblieben war. Denn der unter der Obhut seines Großvaters aufgewachsene und von ihm vergötterte Knabe musste den ödipalen Konflikt natürlich ebenso wie alle anderen Individuen durchleben – nur eben unter anderen Bedingungen; dessen Universalität gründet auf der Einführung einer verbietenden Instanz, dem Verbot der Befriedigung unmittelbarer libidinöser Wünsche, dem Inzestverbot. Dieser Konflikt, dessen Ergebnis die entscheidende Verinnerlichung der Eltern- bzw. Vaterimago ist, ist der zentrale Konflikt, den jedes Individuum zu durchlaufen gezwungen ist, und von dessen „Bewältigung" maßgeblich die Entstehung von Pathologien abhängt. Seine mehr oder weniger erfolgreiche Überwindung determiniert die Wahl des Liebesobjekts, die

17 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 10), S. 977.

18 Sartre: Fragen der Methode (wie Anm. 8), S. 74.

Ausrichtung der sexuellen Wünsche und bestimmt die Entwicklung des Über-Ich. Jede weitere Verinnerlichung, seien es politische Zwänge, staatliche Herrschaft oder Internalisierung von Führerfiguren setzt jene primäre voraus und kann in bestimmter Hinsicht auch als deren Veräußerung verstanden werden, Sartre spricht in diesem Zusammenhang davon, dass das Individuum seine Epoche „rückentäußert".

III

Der Idiot der Familie liest sich passagenweise wie eine ins Unermessliche angewachsene Krankengeschichte im Sinne Freuds, durchaus vergleichbar dessen Darstellungen von *Dostojewski und die Vatertötung*[19] sowie der *Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*.[20] Während aber *Das Sein und das Nichts* durch die Abwesenheit des Vaters charakterisiert ist, wie man mit der Ironie der *Wörter* sagen könnte, steht die Flaubert-Studie im Zeichen des Gesetzes und der ödipalen Konstellation; sichtbar und nachvollziehbar durch die minutiöse Darstellung und Analyse der komplexen frühkindlichen Erfahrungen, deren Konflikte und Ambivalenzen, die aber ebenso durch Flauberts gesellschaftliche Bedingtheit sichtbar werden.

Tatsächlich kennzeichnet nichts prägnanter Sartres Verhältnis zur Psychoanalyse Freuds als die besondere Akribie, mit der er Gustaves infantile Sexualität beschreibt. Doch selbst wenn er, wie auch in anderen Passagen, aus Mangel an Beweisen auf pure Spekulation, aufs Fabulieren angewiesen ist,[21] dürfte diese verallgemeinernde Beschreibung, das Gefühl der Verlassenheit des Säuglings bei einer solch lieblosen, eiskalten Mutter wie Madame Flaubert es offenkundig war, durchaus zutreffen. Das, was das Kind in den ersten Lebensjahren verinnerlicht, die jeweilige Situation in seiner Familie, und damit in der Gesellschaft, macht nicht zuletzt seine spätere Besonderheit aus. In dieser frühen Phase jedenfalls nehmen das Unglück und das Glück, die Leidenschaft des Schriftstellers Flauberts, ihren Ausgang: „Es gibt nichts Einsameres als sexuelle Triebe, wenn keine Regung von außen antwortet. Es gibt nichts Passiveres: das Fleisch ist da, man berührt es, man beißt in es hinein, und dann schläft man ein wie ein überdrüssiger Liebhaber, ein vollgefressener Esser. Zur festgesetzten Stunde wird man es wiederfinden. Kurz, man schläft, man wartet, man genießt: aber das Warten eine passive Sicherheit und der Genuß, der kaum etwas anderes ist als Ernährung – insoweit der Andere zugleich gebende Nahrung und unerreichbare Person ist – definieren durch

19 Sigmund Freud: Dostojewski und die Vatertötung. In: Gesammelte Werke. Bd. 14. Frankfurt am Main 1999, S. 329 – 418.

20 Sigmund Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. In: Gesammelte Werke. Bd. 8. Frankfurt am Main 1999, S. 127 – 211.

21 Sartre bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die amerikanische Ethnologin Margret Mead, die die Aggressivität einer bestimmten Gesellschaft davon abhängig macht, wie Babys ernährt worden sind. In Sartre: Der Idiot der Familie (wie Anm. 11), S. 58.

ihre besondere Beziehung einen *pathetischen* Charakter der Sexualität."[22] Darin liege, wie Sartre nahelegt, der Ursprung von Gustaves Passivität: Er, dem das Leben einfach zu beschwerlich war, empfand eine Art „Lebensekel", die Unmöglichkeit etwas zu bejahen, oder zu verneinen, kurzum: Der Zugang zur Welt blieb ihm verschlossen.

Durch diese eindrückliche Beschreibung gewinnt die Mutter Gustaves, Caroline Flaubert deutliche Kontur: Sie wird von Sartre als die Komplizin, als Widerspiegelung ihres Mannes beschrieben, den sie bewunderte, und die ihr Über-Ich nach vollständig gelungener Übertragung kaum noch ‚brauchte'[23]; nie hätte sie von sich aus die Initiative ergriffen, penibel erfüllte sie ihre Rolle als Ehefrau und Untergebene, war „mehr blutschänderische Tochter als Mutter" und in „Wirklichkeit ... die verborgene Schwester ihrer Söhne"[24]. Ihre Liebe hatte sie ganz und gar ihrem Gatten vorbehalten, mit ihren Kindern verband sie „nichts", außer dass sie mit ihnen gemeinsam unter einem Dach lebte.

Als Gustave 1821 auf die Welt kommt, ist die Familie eben nach Rouen übersiedelt, wo sein Vater die Stelle des Chefarztes im Krankenhaus erhält. Dieser Achille-Cléophas, ein unter Napoleon aufgewachsener, „emporgekommener Bauer", terrorisiert mit seinen unberechenbaren Wutanfällen und Ausbrüchen von Melancholie seine Umwelt, vor allem aber seine Familie, von der er absolute Untergebenheit fordert. Sechs Kinder werden in diese Familie geboren, drei von ihnen sterben. Achille ist bereits neun Jahre alt, als Madame Flaubert, die sich nichts sehnlicher als eine Tochter wünscht, zu ihrem großen Missfallen einen weiteren Sohn, Gustave, gebar; der Ältere erweist sich als ein überaus fleißiger, ehrgeiziger Schüler, der rasch seinen Doktor erwerben und ein erfolgreicher Arzt werden sollte. Ohne je aufzubegehren, gar zu rebellieren, fügt er sich in das vom autoritären Vater vorbestimmte Leben. „Achill hätte das Stadium der Identifikation überschreiten und den Ritualmord am Vater vollziehen müssen",[25] schreibt Sartre, nur so hätte er sich „retten" können.

Natürlich ist der Erstgeborene in vieler Hinsicht Vorbild für Gustave, für den diese Familienkonstellation zum Verhängnis wird: Unter diesen Voraussetzungen aufzuwachsen, lässt nur zwei Alternativen offen: entweder er unterwirft sich dem Vater und eifert also dem Bruder nach, oder er entzieht sich der für ihn schier aussichtslosen Aufgabe und begegnet ihr mit Verweigerung. Da er zudem von der Mutter bloße Gleichgültigkeit gegenüber seinen kindlichen Begehrlichkeiten erfährt und lediglich das Nötigste an Zuwendung erhält, da sein Verhalten weder bewertet noch beurteilt wird, lernt er nicht zu reagieren, sondern nur zu erdulden. Unmöglich erscheint es aufzubegehren, wenn man so bedürftig ist. Zurückgeworfen auf sich selbst, vergräbt sich Gustave, entwickelt eine „pathetische Sensibilität". Sobald er lesen lernen soll, verweigert er den Gehorsam, ahnt, dass er aus dem Reich der Kindheit vertrieben werden wird.

22 Ebd. S. 141.
23 Ebd. S. 87.
24 Ebd. S. 95.
25 Ebd. S. 119.

Aber schon mit neun Jahren beginnt der von seinen Eltern zum Idioten Gestempelte, Aufsätze und Geschichten zu schreiben.

Verband den älteren Bruder eine lebenslange symbiotische Beziehung mit dem Vater, so vollzieht Gustave verspätet den symbolischen Vatermord. Ist es doch ein ungeheuerliches, skandalöses Geständnis, das Gustave seinem Freund Ernest Chevalier gleich am Tag nach der Beerdigung seines Vaters macht. „Ich bin vielleicht geheilt. Das hat für mich vielleicht die Wirkung einer Ausbrennung gehabt, die eine Warze entfernen würde."[26] Er hat sich den Tod des Vaters gewünscht, und als dieser endlich eintritt, erlebt er ihn ganz bewusst als Befreiung. Mehr noch: als kurz danach auch noch die Schwester stirbt, triumphiert er: „Ich werde mich an die Arbeit machen, endlich! Endlich!"[27]

In diesem Zusammenhang wird auch der Sinn solcher „Todesanfälle" wie Gustaves Nervenattacke von Pont-L'Évêque verständlich – Anfälle, die Freud in Bezug auf Dostojewski übrigens als charakteristisch für den epileptischen Anfall beschreibt: „Sie bedeuten eine Identifizierung mit einem Toten, einer Person, die wirklich gestorben ist, oder die noch lebt und der man den Tod wünscht. Der letzte Fall ist der Bedeutsamere. Der Anfall hat dann den Wert einer Bestrafung. Man hat einen anderen tot gewünscht, nun ist man selbst tot. Hier setzt die psychoanalytische Lehre die Behauptung ein, daß dieser Andere für den Knaben in der Regel der Vater ist, der – hysterisch genannte – Anfall also eine Selbstbestrafung für den Todeswunsch gegen den gehaßten Vater."[28]

Gustaves Neurose, so Sartre, „ist der Vater selbst, jener absolut Andere, jenes in ihm wohnende Überich, das ihn als ohnmächtige Negativität konstituiert hat".[29] Das Verhältnis zu seinem mächtigen ‚Erzeuger' wird in aller gebotenen, peinigenden Ambivalenz ausbuchstabiert: Macht Gustave den Vater einerseits für seine Krise in Pont-L'Évêque verantwortlich und sich selbst gleichsam zum Opfer, so leidet er zugleich verzweifelt an mangelnder Zärtlichkeit, die ihm stets versagt wurde; ein Zustand, aus dem es scheinbar kaum ein Entrinnen gibt. „Als passiv Handelnder kann er ihn nur realisieren, indem er sich selbst zum Märtyrer machte, das heißt, indem er sich selbst tötete."[30] Aber Flaubert tötete sich nicht, sondern schrieb.

26 Gustave Flaubert: Brief an Maxime Ernest Chevalier. Zit. n.: Sartre: Der Idiot der Familie (wie Anm. 1), S. 137.
27 Ebd.
28 Freud: Dostojewski und die Vatertötung (wie Anm. 19), S. 406.
29 Sartre: Der Idiot der Familie (wie Anm. 11), S. 125.
30 Ebd. S. 131.

IV

In der Flaubert-Studie hat Sartre – so Manfred Dahlmann – wie nirgendwo nachzuweisen versucht, dass alles, was Freud im Unbewussten verortet, durchaus, „ohne dass dies im Widerspruch zu dessen Analyse stehen müsste, auch als Resultat bewußter Entscheidungen gelesen werden kann – zu denen gerade ein Kind schon in den ersten Lebensjahren fähig ist." Das Problem, das Sartre sich damit einhandelt, besteht darin, die Verbindlichkeit, die bei Freud als frühkindlich generierte Verhaltensdisposition problemlos im Unbewussten (beziehungsweise Über-Ich) verortet werden kann, als dem Bewusstsein jederzeit zugänglich darstellen zu müssen.[31] Darum auch erhielt der Sturz von Pont-L'Évêque solch zentrale Bedeutung für Sartre: Gustave Flaubert war damals bereits 21 Jahre alt – und es ist gewiss leichter, das was in diesem Alter geschieht, als Resultat bewusster Entscheidungen zu lesen als die Zeugnisse vom Verhalten eines Kindes. Warum er gerade über Flaubert die wichtigste Arbeit seiner späten Jahre schreiben wollte und schreiben konnte, wird in ihr selbst ausgesprochen, wenn es heißt: „Gustave ist niemals aus seiner Kindheit herausgekommen", er wird von ihr „heimgesucht". Noch als Erwachsener ist er „die jämmerliche Mißgeburt, die er war".[32] Bei Flaubert kann er weiter in die eigentliche Kindheit vordringen als jemals in seinen Schriften, die Romane eingeschlossen – alle Lebenszeugnisse können umstandslos als Kindheitszeugnisse gelesen werden –; am weitesten vielleicht dort, wo er sich auf eine frühe Erzählung stützen kann: *Quidquid volueris*, die sich nicht umsonst wie eine misslungene Vorwegnahme von Kafkas Tierszenarien liest. Im Mittelpunkt dieses ungeheuerlichen „Familienromans" steht der Affenmensch Djalioh, „ein monströses Produkt aus Natur und Mensch", dessen Ursprung auf eine weibliche Schändung zurückgeht: „Herr Paul, ein Wissenschaftler, hat für die Zwecke der Wissenschaft eine Sklavin von einem Orang-Utan vergewaltigen lassen. In diesem Pithkanthropus stoppt das Affenerbe die menschliche Entwicklung. Das heißt, er bleibt in der Kindheit stecken, er überschreitet nur gerade den Moment, in dem Mensch und Tier – nach Gustave – noch ununterscheidbar sind."[33] Djaliohs Welt ist gespalten: auf der einen Seite die Zivilisation, hierzu zählen die Gebildeten, die Intellektuellen und selbstverständlich Madame und Monsieur Flaubert, die der Sprache, der Logik und Intelligenz Mächtigen, die sich zwar „durch Größe des Geistes", aber auch durch „Kälte des Herzens" auszeichnen und sich ständig in Trivialitäten ergehen; ihnen gegenübergestellt ist das menschliche Tier, das die Einheit mit der Natur versinnbildlicht. Um schreiben zu können, muss der Knabe sich in eine Kreatur verwandeln, die Animalität in sich beschwören. Sein ganzes Leben

31 Manfred Dahlmann: Freiheit und Souveränität. Kritik der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres. Freiburg 2013, S 72 f.

32 Sartre: Der Idiot der Familie (wie Anm. 11), S. 55.

33 Ebd. S. 28.

lang hat er sich mit diesem nichtsprechenden Tier identifiziert statt mit dem sprechenden und schreibenden: „Das Beste an mir", wird er einmal an Luise Colet schreiben, „ist die Poesie, das Tier".[34] Flaubert ist auf seinen animalischen Zustand stolz, ist dies doch die einzige Möglichkeit für das „idiotische Kind", sich von seiner Familie, dem patriarchalen Erzeuger abzugrenzen, und an seinem Bruder, dem „Wunderkind" Achille, unerbittliche Rache zu üben: „Ja, mit sieben Jahren konnte ich noch nicht lesen und du hast schon mit vier Jahren fließend lesen können. Na und? Ich war ein Tier, das heißt ein Poet, und du warst nur ein kleiner Doktor, das heißt ein Roboter, und das bist du auch geblieben."[35] Diese animalische Beschaffenheit des jugendlichen Gustave deutet auf einen Akt der Regression hin, der zugleich an einen polymorph-perversen Zustand erinnert, eine Art des Verschmelzens mit der Natur, der Ekstase: Djalioh löst sich je nach den Umständen in der Natur auf, oder geht ganz in sie ein: „... die Natur beherrschte ihn unter all jenen Kräften, Wollüste der Seele, stürmische Leidenschaften".[36]

Sartre fasziniert die frühe Erzählung ganz besonders. Sie fordert ihn heraus: an ihr kann er nämlich zum einen das Leid des kleinen Gustave sichtbar machen, das ihm in der und durch die Familie angetan wird; andererseits aber etwas von der Strategie des Erwachsenen schon im kleinen Kind entdecken, der Strategie, sich selbst noch einmal zum Opfer zu machen, um daraus Gewinn zu ziehen. Dafür werden gleichsam Leib und Natur instrumentalisiert: „Der plötzliche Riß bei Flaubert zwischen subjektivem Leben und Sprache, Intuitivem und Diskursivem, Natur und Kultur kann nicht dadurch erklärt werden, daß bei jedem dieser Paare das erste Glied dem zweiten inkommensurabel ist. Wir haben darin nicht so sehr ein frühreifes Erfassen der Wahrheit zu sehen als vielmehr das besondere Geschick des Kindes ... Die Lehre von *Quidquid volueris* ist nur eine Bemühung, sich zu rechtfertigen und die unvergeßlichen Demütigungen überzukompensieren."[37] Sartre warnt davor, „auf diese Tricks" hereinzufallen, weiß aber zugleich, dass alle große Kunst auf ihnen beruht und auf jenen Bemühungen, sich zu rechtfertigen und die Demütigungen der Kindheit überzukompensieren. Was die Tausenden Seiten seiner Studie aber lehren können, ist vor allem: die Klage über den Riss zwischen Natur und Kultur nicht zu habitualisieren; in dem Leid, das der Natur wie dem Kind in der Familie und in der Gesellschaft angetan wird, sich nicht bequem, also mit dem Jargon des Opferstatus, einzurichten, das heißt aber: die programmatisch geforderte Versöhnung von Natur und Gesellschaft zu einer billigen Ausrede dafür zu machen, die Ohnmacht bloß zu verdoppeln, um sie besser genießen zu können. Mit einem Wort: hinter die Wahrhaftigkeit, die Kafka hier erreicht hat, nicht zurückzufallen. Dieses Widerstreben Sartres, den gegenwärtigen Status des Opfers im Jargon zukünftiger Revolution zu affirmieren – in den *Überlegungen zur Judenfrage* sprach er von einer „faulen

34 Ebd. S. 34.
35 Ebd. S. 35.
36 Ebd. S. 32.
37 Ebd. S. 40.

Lösung" („une solution paresseuse"[38]), die unmittelbare Bekämpfung des Antisemitismus aufzuschieben bis zur Revolution –, ist vermutlich der Grund dafür, warum *Der Idiot der Familie* seit seinem Erscheinen auf so massive Abwehr von Seiten der Linken stieß.

V

Kann es von hier aus gesehen eine Bestimmung dessen geben, was ein Kunstwerk vermag, so ist es das genaue Gegenteil des Opfer-Jargons, mit Adorno gesprochen: dass gerade in der Darstellung seiner bis ins letzte ausgeleuchteten Ohnmacht das Subjekt seiner selbst mächtig bleibe. Freud hat in der *Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* darauf beharrt, dass ein Kunstwerk und dessen Schöpfer nie zur Gänze gedeutet werden können, dass es letztlich immer auch ein Rätsel bleibt: „Wir müssen hier einen Grad der Freiheit anerkennen, der psychoanalytisch nicht mehr aufzuklären ist."[39] Aber eben dieser Grad ermöglicht es umgekehrt, etwas von den Voraussetzungen der Psychoanalyse aufzuklären. Der Grad der Freiheit, den Flaubert in *Madame Bovary* erreicht, ist psychoanalytisch nicht mehr aufzuklären, aber von ihm bezieht Sartre recht eigentlich die Legitimation, über Flaubert als dem Idioten der Familie zu schreiben, und alles, was die Psychoanalyse im Unbewussten verortet, zugleich auch als Resultat bewusster Entscheidungen darzustellen, dem regulativen Prinzip folgend, als ob die Verbindlichkeit, die bei Freud problemlos im Unbewussten beziehungsweise Über-Ich verortet ist, dem Bewusstsein jederzeit zugänglich sei.

Ist der Grad der Freiheit in jener Bemerkung Freuds über Leonardo gewissermaßen nur dem Genie zugestanden, so kennt freilich die Analyse andere Grade der Freiheit, sie bilden geradezu ihren Zweck: als ihr Ziel formuliert ja Freud, dem Ich des Kranken die Freiheit zu verschaffen, sich so oder anders zu entscheiden. Mit Sartre lässt sich erkennen, dass diese Zielsetzung selbst eine Voraussetzung haben muss, die Freud soweit er der reinen Wissenschaft Genüge tun wollte, nicht anerkennen konnte: dass etwas von dieser Freiheit *a priori* da sein muss, ja dass die Neurose von anderen Krankheiten sich dadurch unterscheidet, dass sie das Problem der Wahl dort aufwirft, wo von Wahl zugleich noch nicht gesprochen werden kann, solange dem Kranken jene Freiheit noch nicht verschafft wurde. Neurosenwahl heißt also: diese Freiheit, die erst noch für den Kranken geschaffen werden soll, auf den früheren Zustand zu projizieren, weil sie an sich bereits als vorhanden angenommen werden muss, soll sie einmal wirklich möglich sein. Durch diese Projektion hindurch wird die durch Krankheit verschüttete Freiheit dann wieder kenntlich.

38 Jean-Paul Sartre: Réflexions sur la question juive. Paris 1954, S. 186.

39 Freud: Eine Kindheitserinnerung (wie Anm. 20), S. 209.

So ähnlich geht es der Kritik mit der ganzen Philosophie Sartres: die bürgerliche Gesellschaft unterscheidet sich von anderen Krankheiten dadurch, dass sie das Problem der Freiheit dort aufwirft, wo von Freiheit zugleich nicht gesprochen werden kann, oder: noch nicht, solange Staat und Kapital existieren. Diese Freiheit, die erst zu schaffen wäre, vermag aber nur dann – auf die existierende Unfreiheit projiziert – die Unfreiheit wirklich sichtbar zu machen, wenn sie jederzeit bereits als vorhanden gelten kann.

Till Gathmann

Der Fall Beuys

Analer Charakter und Werkkrise: Bundesrepublik Deutschland

> Wo sie [die Psychoanalyse] den Sozialcharakter entziffert, der aus einem Werk spricht und in dem der seines Urhebers vielfach sich manifestiert, liefert sie Glieder konkreter Vermittlung zwischen der Struktur von Gebilden und der gesellschaftlichen.[1]

Holen wir die Fragestellung der Rolle des analen Charakters in der Kunst nach Auschwitz zurück ins Mutterland des Zivilisationsbruchs, ist sie nun nicht mehr auf die Grundlage der Einheit der Vielen (*E pluribus unum*), sondern auf die nationalsozialistische Vorstellung des Führers „als politischer Gestalt des deutschen Volkes"[2] zu beziehen: Zu sprechen ist also von *einem* Künstler, der, anders als die Protagonisten der amerikanischen Nachkriegsavantgarde, die als Einzelne an einem gemeinsamen Problem arbeiteten, als Einzelgänger Lösung, Gestalt einer zukünftigen Gemeinschaft sein wollte. So ist auch die Perspektive verschoben. Die Produktion von Kunst im ödipalen Konflikt als bürgerlich-nachbürgerliche, als Avantgarde, die sich notgedrungen auf dem Markt wiederfindet, den sie aus der Welt schaffen wollte (wie ich versucht habe in der vorhergehenden Arbeit darzulegen)[3], ist hier zu denken als Konflikt einer *anti*bürgerlich-nachbürgerlichen Produktion unter alliierter Besatzung, als zu spät gekommener und deswegen esoterischer Entwurf in Tradition reaktionärer Avantgarde.

Zuerst wäre hier also zu zeigen, welche Aspekte des analen Charakters unter dieser Voraussetzung zum Vorschein kommen und in welchem Verhältnis das Beuyssche Werk zur objektiven Werkkrise steht.

1 Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 7, Frankfurt am Main 1997, S. 20.
2 Franz Neumann: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933 – 1944. Frankfurt am Main 1988, S. 521.
3 Till Gathmann: Object of Importance but Little Value. In: sans phrase 1/2012, S. 40.

Analer Charakter

Ich habe in Bezug auf die New Yorker Avantgardisten über die Idiosynkrasie gegen den Ausdruck und den Versuch der Kontrolle über das Objekt gesprochen, das Primat der Idee über das Materielle und die Verlagerung der kompositorischen Bezüge von innen nach außen. Die Abwertung des Materials (beziehungsweise die Aufwertung minderer Materialien durch Verwendung dieser) mündete in einer Dialektik: der Rehabilitierung des Ausdrucks und des Materials im Zeichen der Versagung, des Verzichts und der Sparsamkeit. Das Produkt wurde primär soziales Phänomen, der Grad der Vermittlung stieg. Der Stolz der Produzenten verschob sich auf diese Weise in die Theoretisierung der Praxis oder aber zeigte sich in der Lust, die Objekte ihrer eigenen Logik zu überlassen, Variablen zu entfalten, Postkarten zu senden oder Teer einen Hang herunterlaufen zu lassen.

All diese Momente tragen die Handschrift des analen Charakters, ohne aber *eine* zentrale Eigenschaft: nie sind sie aggressiv. Die Selbstbeschränkung wird nicht oktroyiert, sie verbreitet sich durch inneren Zwang, eher verbindet sie sich mit Generosität und Spiel. Aus diesem Grund habe ich versucht, den analen von seiner Konnotation mit dem autoritären Charakter zu lösen und ihn als Moment der Dialektik der Aufklärung zu rehabilitieren. Die Darmmuskelkontraktion wäre somit zum Beispiel als die ontogenetische Frühform des Begriffs zu denken, erster Impuls des Kleinkindes, Erfahrung fassbar zu machen, Bedeutung zu produzieren und *festzustellen*. Diese Opposition zur Natur wäre, so habe ich geschrieben, die „ontogenetisch früheste Integration der Herrschaft ins Subjekt gegen die Herrschaft."[4] Auf diese Weise findet der Narzissmus ein erstes Objekt, einen sinnlich erfahrbaren Teil des Körpers, der, weil er sich beständig erneuert, ausgestoßen werden *muss*, aber auf verschiedene Weisen ausgestoßen werden *kann*. Dieser Umstand initiiert einen sozialen Aspekt: Das Kind auf dem Töpfchen als Souverän auf dem Thron, das durch Zurückhalten des Faeces Macht ausspielen und durch dessen Präsentation Geschenke verteilen kann.[5] Als Geschenk ermöglicht das Objekt dem Kind nun die Phantasie einer Zirkulation.[6] Das Kind nimmt Wärme, Blicke, Nahrung und gibt Kot, zeigt Dankbarkeit, trägt so zur wechselseitigen Anerkennung bei.

4 Ebd. S. 40.

5 Karl Abraham: Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung [1925]. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Johannes Cremerius. Bd. 2. Frankfurt am Main 1982, S. 108 und Gathmann: Object (wie Anm. 3), S. 45.

6 Vielleicht könnte man diesen frühen objektbezogenen Narzissmus als Triebfeder einer Art ursprünglichen Akkumulation des Körpers betrachten, einer Aneignung von Rohstoff, die geeignet ist, ein neues soziales Verhältnis zu stiften. Damit wäre eine zusätzliche Konnotation des Zusammenhangs von Kot und Geld geschaffen. Ich werde den Versuch auch hier fortsetzen, durch die Verwendung von Terminologie aus anderen Bereichen einen Modus produktiver Verwirrung herzustellen, der auf der einfachen Erkenntnis beruht, dass die Menschen zwar ihre eigene Geschichte machen, aber „nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen." (Karl Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte. In: Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 8.) So beschreibt Staatstheorie ein psychisches Verhältnis unter Menschen, so wie die Psychoanalyse ein Produktionsverhältnis, die Ökonomie eines der Herrschaft. Niemand anderes als der individuelle Mensch kann die Allgemeinheit stiften, deren Objekt er wird.

Doch nun zur Dialektik dieser „Geschichte der Subjektivität", die sich hier noch von der gütigen, zivilisierenden Seite zeigt. Karl Abraham, dessen Arbeiten zum analen Charakter maßgeblich wurden, folgerte aus der „gemeinsamen Beziehung" von Melancholie und Zwangscharakter „zur sadistisch-analen Organisationsstufe",[7] dass diese Stufe „Gegensätze in sich schließen [muss], die wir bisher nicht zu differenzieren wußten".

Noch einmal: „Die Entleerung des Darminhalts ruft eine lustvolle Reizung der Analzone hervor. Zu dieser primitiven Form der Lustgewinnung gesellt sich alsbald eine ihr entgegengesetzte: die Lust am Zurückhalten der Fäkalien."[8] Diese, „der Analerotik angehörigen libidinösen Regungen, finden wir aber auf dieser Stufe eng und vielfach verknüpft mit sadistischen Antrieben".[9] Gilt es das erste, fäkale Objekt als psychisch-somatische Elementarform des Besitzes zu denken, an welcher die Phantasien entwickelt werden, kehren die sadistischen Aspekte im Umgang mit Erfahrungen des Verlustes von libidinös besetzten Objekten wieder[10]: als Krisenphänomen. Der Sadismus richtet sich nun in zweierlei gegensätzlichen Lusttendenzen auf das Objekt: „Die eine strebt nach *Vernichtung*, die andere nach *Beherrschung*."[11] Die letztere, konservativere, welche, wie Abraham sagt, „dem Objekt Schonung angedeihen lässt", und die ich oben als gütig bezeichnet habe, besteht aus verdrängten destruktiven Elementen der ersteren, die man wohl als despotische bezeichnen könnte und die auf Fäkalisierung, die Abwertung des Objekts, abzielt. „Wo nun [bei Gefahr des ‚Objektverlustes'] die konservativen Tendenzen ... überwiegen, da ruft der Konflikt mit dem Liebesobjekt Erscheinungen des psychischen Zwanges hervor. Siegen dagegen jene anderen sadistisch-analen Tendenzen ..., dann gerät das Individuum in einen melancholischen Depressionszustand."[12]

Minimal Art und Konzeptkunst wären in dieser Ausdifferenzierung des analen Charakters nun der konservativen, neurotischen Tendenz zuzuordnen: Die Aggression ist sorgfältig verdrängt, die Kontrolle über das Objekt beständig auf die Realität bezogen und so hochgradig vermittelt, gerade weil die Autonomie, der Riesenbegriff der bürgerlichen Kunst, in der kleinen Form gehegt und auf eigensinnige Art und Weise verteidigt wird. Die Spuren bürgerlicher Rationalität bleiben unübersehbar.[13] Beuys dagegen werden sie zum Objekt der Idiosynkrasie.

7 Abraham: Psychoanalytische Studien (wie Anm. 5), S. 37 f.
8 Ebd. S. 39.
9 Ebd. S. 38.
10 Der „Verlust des Objektes, der in der Zwangsneurose dem Patienten droht und in der Melancholie vollendete Tatsache ist". (Ebd. S. 39.)
11 Ebd. S. 41.
12 Ebd. S. 43.
13 In Anlehnung an die *Dialektik der Aufklärung* wäre diese Konstellation mit dem gefesselten Odysseus, der den Sirenen trotzt und ihren Gesang genießt, zu illustrieren: „Nur die bewußt gehandhabte Anpassung an die Natur bringt diese unter die Gewalt der physisch Schwächeren." Odysseus hat „die Lücke im Vertrag aufgespürt, durch die er bei der Erfüllung der Satzung dieser entschlüpft". Doch der juristische Feinsinn hat seine Quelle in der Aggression: Odysseus bescheißt die Götter. Die Fäkalisierung ihrer wird als Selbsterhaltung seinem Konto gutgeschrieben. Indem aber die List über die Götter siegt, säkularisiert sie auch die eigene magische Selbstüberhöhung. Die Allmacht der Gedanken konfligiert mit der Natur der Sache, der die List sich anpasst. Karl Abraham gilt nun diese „narzißtische Selbst-

In Spannung dieser zwei Lusttendenzen der anal-sadistischen Situation, der *Vernichtung* und der *Herrschaft*, steht nun die weitere Analyse des analen Charakters und Joseph Beuys wird es uns leicht machen, ihn als Gegenspieler zu Sol LeWitt zu positionieren.

Werkkrise

Der Beuyssche Kosmos, der der Phantasie des kleinen Jungen, der träumte, „aus seinem Anus das Weltall herauspressen zu müssen"[14] verwandt ist – und sich so in einen Haufen verwandelt, der unbewältigbar ist –, bezieht seine Kraft aus der Zerstörung von Symbol- und Formkonventionen. Letztere lassen Bezüge auf den Dadaismus zu. Dabei hält er am Mythos in der Kunst fest, den er in anthroposophischer Synkretisierung heidnischer und christlicher Motive vollzieht, was dem im Nationalsozialismus Aufgewachsenen nicht schwergefallen sein wird. Auf diese Weise aktualisiert er das reaktionäre Potential des antibürgerlichen Moments im Dadaismus.[15] Während die Wahl von Material und Technik der bürgerlichen Tradition in der Entwicklung des Werks zunehmend entgegengesetzt wird, erscheint ihm Symbolik und Bedeutungsproduktion im Dienste eines anthroposophischen Heilsplans immer dringlicher. Damit steht er im Gegensatz zu den Versuchen der nordamerikanischen Nachkriegsavantgarde, aber auch des materialistischen Zweiges der europäischen Moderne, das Material zu enthistorisieren und als formales zu theoretisieren. Wie zu zeigen sein wird, stellt sich die Werkkrise für Beuys nicht als Problem dar, sondern als notwendiger Verfall des materialistischen Zeitalters, der Erfolgsgeschichte des Rationalismus, der Aufklärung und der Bourgeoisie. *Was fällt, das soll man auch noch stoßen* (Nietzsche). Sie ist ihm in erster Linie Gewinn, ein Gewinn, den er mit dem Nationalsozialismus teilt. Weil aber der anthroposophierende Hitlerjunge mit der Eroberung nicht nur des Kunstmarktes durch die Amerikaner objektiv auf verlorenem Posten steht, erscheint ihm der Anfang der neuen Epoche prekär. Das Werk durchzieht das Selbstbild des existentiell Gefährdeten und mit der Idee des ‚erweiterten Kunstbegriffs' zielt Beuys darauf ab, diese Gefährdung zu *verkörpern*. So erscheint auf der einen Seite Werkkrise positiv als heilsame Zerstörung, auf der

überschätzung" der Allmacht des Gedankens als Resultat von Phantasien der „Allmacht der Blasen- und Darmfunktion", die als Träger feindseliger Regungen „hier in den ausschließlichen Dienst des Sadismus gestellt werden". Abraham entwickelt diesen Gedanken anhand eines Traumes einer Patientin. (Karl Abraham: Zur narzisstischen Bewertung der Exkretionsvorgänge in Traum und Neurose. In: Gesammelte Schriften. Bd. 2. Frankfurt am Main 1982, S. 237.)

14 Ebd. S. 238.

15 Was in der Kritik kapitalistischer Produktionsweise vollzogen worden ist, der Versuch, sie von ihrem Doppelgänger, dem Ressentiment gegen diese zu trennen, ist in der Kritik der Avantgarden und ihrem Verhältnis zur Warenform nie wirklich expliziert worden. Dem Avantgardebegriff haftet immer noch per se ‚das Gute' an. Die Entgrenzung der Kunst aber müsste dialektisch entfaltet und ihr zerstörerisches Potential benannt werden. Auschwitz hat nicht nur die Kunst, sondern gerade die Avantgarde beschädigt, deren Schuld traditionell minimiert wird.

anderen Seite als persönliche, radikal innerpsychische, und zwar in der Spannung von narzisstischem Höhenflug und depressiver Melancholie.

Dieser Umstand, der seine Karriere zum Künstler der Deutschen, aber auch die affektgeladene Abwehr des Werkes vermutlich begünstigte, macht es notwendig, seine Person ins Zentrum der Analyse zu heben, ohne ihn dabei allerdings psychopathographisch zu reduzieren.

Aus diesem Grund ist es auch schwer, den „Kanon der Verbote", in welchem die „Idiosynkrasien der Künstler sich niederschlagen", zu lokalisieren, scheint doch Beuys' Idiosynkrasie sich schon gegen die Verbote und ihre objektive Verpflichtung selbst zu richten, da sie der bürgerlichen Tradition entstammen. Auch im Werk Beuys' ist zwar „ästhetisch das Besondere buchstäblich das Allgemeine", aber auf andere Weise: Die werkimmanente Tendenz, die eigene Person in das Werk hineinzuholen, es schließlich zu ersetzen, zeigt, dass das „Kunstwollen" Beuys' auf Allgemeinheit abzielt, *indem er diese setzen möchte*. Kunst wird als Vermittlungsinstanz zur gesellschaftlichen Wahrheit verworfen, indem sie als letztere gesetzt wird. Hier konvergieren antiautoritärer und autoritärer Impetus.

Spätestens nach Adaption der Performances der neo-dadaistischen Kunstströmung Fluxus zur Verwirklichung seines Heilsplans ordnet Beuys Form und Material diesem unter, bedient sich bestimmter Formen und weist ihnen spezifische Bedeutung zu, die Objekte werden zu Requisiten. Durch den Umstand, dass dieser Inhalt latent bleibt[16] entsteht eine Spannung, die die Rezeption beflügelte: Material und Form repräsentieren ein Geheimnis, da sie zwar äußerst bestimmt verwendet werden, aber nicht in bekannte Interpretationen aufzulösen sind. Die Verdrängung der deutschen Verbrechen bei Rezensenten und Künstler geben der Selbstmythisierung eine spezielle Note, auf die noch weiter einzugehen ist. So unterliegt eine wichtige Schicht der Tabuisierung: die ästhetisierte Politik des Nationalsozialismus. Bleibt dieser Umstand unerkannt, ist es nur möglich, das Werk Beuys' in die vorherrschenden Debatten der Nachkriegskunst unter formalen Aspekten einzubetten (Arte Povera, Fluxus, Environment) und so zu befrieden. Die Rezeption folgt auf diese Weise dem klassischen Muster der ‚Wiedergutwerdung der Deutschen', wie sie sich in fast allen Selbstbespiegelungen der Bundesrepublik Deutschland findet.

Es muss aber darum gehen – ganz analog zu Adornos Diktum – das Fortwesen des Nationalsozialismus nicht außerhalb, sondern innerhalb der „demokratischen Kunst"[17]

16 Beuys vermeidet, nachdem Freunde und Sammler auf die Adaption der Steinerschen Theorien befremdet reagieren, vorerst, sie zu explizieren.

17 ‚Demokratische' Kunst meint hier die Kunstproduktion in Westdeutschland, die sich in ihrem Selbstverständnis von der Ästhetik des Nationalsozialismus abgrenzt und als internationalisierte das geläuterte Deutschland repräsentieren möchte.

zum Gegenstand der Kritik zu machen. Die Verdrängung dieses Aspektes ist für die Rezeption selbst symptomatisch. Gleichwohl geschieht die Entideologisierung des Werkes in der Rezeption nicht willkürlich, sondern folgt der vernünftigen Idee, Werk und Künstler zu trennen. Misslingt das Kunstwerk im Beuysschen Sinne, ist es für den Kunstmarkt gewonnen, weil die formalen Qualitäten gegen die ideologischen Gesichtspunkte gestärkt werden. Das Jaulen der Jünger, Beuys wäre missverstanden worden, seine Botschaft vom Kunstkritiker nicht übermittelt, verdeutlicht das. Doch auch hier ist nicht vorschnell zu stoppen. Die zeitgenössische Bedürfnislage in der internationalisierten Kunst heute, allem voran das antikapitalistische Ressentiment, welches mit wohlklingenden, aber durchaus abgründigen Ideen der Selbstverwaltung flirtet, könnte unter Aneignung der formalen Qualitäten der Werke den ideologischen Gehalt wieder aufschließen. Was hier droht, könnte man polemisch als ‚Deutschwerdung der Kunst' fassen: Mythos gegen Vernunft, Hass auf Vermittlungsformen bei Hypostasierung der Gemeinschaft, Totalisierung des Kunstbegriffs ins Politische.

Auf das Werk von Joseph Beuys will ich in drei Aspekten eingehen: Durch die Zeichnungen, die in den späten 1940er Jahren bis Ende der 1950er Jahre vorherrschen und als Element seiner Vorträge bis zu seinem Tod eine Rolle spielten, die sogenannten „Aktionen", die, anfangs im Kontext der Fluxus-Bewegung, in den 1960er und 1970er Jahren zentral sind und die Konzepte der „sozialen Skulptur" und des „erweiterten Kunstbegriffs", die als ideologische Offenbarung bis heute unverdaut herumgereicht werden.

Schatzbildung

Im Frühsommer 1940 meldet sich der 19jährige Beuys, dessen Geburtstag auf die ersten Tage des Überfalls auf die Niederlande in der Frontstadt Kleve fällt, freiwillig zur Luftwaffe. Er verpflichtete sich für zwölf Jahre als Berufssoldat mit dem Ziel, Sturzkampfbomberpilot zu werden.

Die Flugzeuge wurden von der Legion Condor über Spanien eingesetzt und auch während des Überfalls auf Polen für das verwendet, was man mit ihnen am besten konnte: Terror verbreiten und im Sturzflug Bomben platzieren. Ab Mai 1941 wird Josef Beuys in Posen ausgebildet, unweit des Konzentrationslagers Posen, dem berüchtigten Fort VII, in welchem seit Winter 1939 unter Heinrich Himmler die ersten Vergasungsmethoden an Psychiatrieinsassen getestet wurden. Die Deportationen der jüdischen Bevölkerung und die Vertreibung anderer nicht „eindeutschbarer" Polen waren zu dieser Zeit fast vollständig abgeschlossen. In die Stationierungszeit Beuys' fällt die Ansiedlung von Deutschen im Zuge der „Germanisierung", während die systematische Vernichtung in Polen beginnt. Im Dezember 1941 wird Beuys an den Flughafen Erfurt versetzt. Er beginnt

seine Ausbildung als Bordfunker und Bordschütze (als Pilot wird er ausgemustert), die er 1942 im heutigen Hradec Králové fortsetzt und die ihn weiter nach Kroatien und Italien führt. Ende Dezember 1943 begann sein Fronteinsatz. Am 16. März 1944 stürzt er bei einem Einsatz auf der Krim ab und wird verletzt, während der Pilot des Flugzeugs stirbt. Die Krim wird von der Roten Armee zurückerobert, Beuys wird nach Pardubice zurückgezogen und zum Schluss als Fußsoldat im Elsass eingesetzt, bevor er zurück nach Norddeutschland kommt. Danach hört das Deutschland, mit dem er sich so identifiziert hatte, auf zu existieren.[18]

Während des Kunststudiums in Düsseldorf zeichnet Joseph Beuys 1947 ein Blatt mit dem Titel *Bienenkönigin*[19]. Die ausgesprochen zarte Zeichnung zeigt eine vorsichtig umrissene Frauengestalt etwas links der Bildmitte, deren Kopf und Oberkörper um etwa die Hälfte verkleinert und ins Profil gesetzt auf einem die Höhe der Bildmitte dominierenden ins Halbprofil zum Betrachter gewendeten Becken aufruhen. Die perspektivisch übereinanderliegenden sehr dünnen Beine verflüchtigen sich gegen den unteren Bildrand in eine nach unten gestreckte Fußform, die diesen aber nicht berührt. Ein Arm, der von der Schulterlinie, die auch die linke Brust darstellen könnte, herabhängt, führt mittels leicht gewinkeltem Ellenbogen oberhalb des Beckenknochens die Hand unterhalb der Scham an die leicht gespreizten Beine. Der Oberarm ist nicht artikuliert, während Elle und Hand in ihrer Vereinfachung die Form eines langen Stils mit kurzer Klinge, eines Bestecks, vielleicht Löffels zeigen. Diese Form ist, wie die Silhouette des Kopfes mit langen Haaren und rechter Brust, mit ruhigen, aber bestimmten Strichen, deren Enden sich nicht berühren, gezogen. Die linke Seite des Beckenbereichs wird von Beuys drei- bis viermal korrigiert, um sie zu verbreitern. Die Innenfläche der Gestalt

18 Ich werde Aufstieg und Fall des Wehrmachtssoldaten Beuys, seine Begeisterung für den Nationalsozialismus, seine künstlerische ‚Vergangenheitsbewältigung' hier nur andeuten. Als Faustregel kann gelten: Für Beuys in der Nachkriegszeit relevante Deutsche, die älter sind als er, waren Nationalsozialisten. Die meisten der obigen Daten entstammen dem Buch *Flieger, Filz und Vaterland* oder der fleißigen Biographie *Beuys* von Hans Peter Riegel, der es gelingt, die Beuysschen ‚Erinnerungen', welche dem pseudo-autobiographischen Text *Lebenslauf Werklauf* entstammen, mit den historischen Fakten zu kontrastieren. In seiner Beschreibung des Soldaten Beuys allerdings wimmelt es von Passivkonstruktionen, die in der biographischen Beschreibung von Künstlern so beliebt sind, damit reinkommt, was später rauskommen soll: immerzu befindet sich Beuys irgendwo, erlebt und wird geprägt – um dann die Depression, die er 1955/56 erlitt, mit einer posttraumatischen Belastungsstörung zu verkleistern. „Beuys Trauma brach auf, als ihn das Unverständnis gegenüber seiner durch die Lehren Steiners determinierten Kunst in die Verzweiflung trieb." Der darauf folgende Absatz beginnt mit dem dümmsten Satz des Buches: „Mutmaßlich wurde seine Psyche von einer Art innerlichem Diskurs belastet, durch den er in eine kritische Entscheidungsnot geriet." Trotzdem ist das Buch hilfreich, die biographischen Kontinuitäten zu verstehen, den anthroposophischen Kontext herauszuarbeiten und Klarheit über Wahrheit und Lüge zu schaffen. Es kann zwar an einigen Stellen das weitaus lesenswertere historisch-polemische Buch von Frank Gieseke und Albert Markert präzisieren, entschärft die Darstellung aber vor allem durch Kürzungen, die die Vernichtungspolitik der Deutschen betreffen. So suggeriert Riegel siebzehn Jahre nach Erscheinen von *Flieger, Filz und Vaterland* wieder die Darstellung der im leeren Raum kämpfenden Wehrmacht. (Hans Peter Riegel: Beuys. Die Biographie. Berlin 2013 und Frank Gieseke; Albert Markert: Flieger, Filz und Vaterland. Eine erweiterte Beuys Biografie. Berlin 1996.)

19 Bienenkönigin (1947), Wasserfarbe, Bleistift auf Karton, 25 x 16,3 cm. In: Joseph Beuys: Zeichnungen / Tekeningen / Drawings. München 1979, Abb. 5.

wird nur durch eine Linie, die den Oberschenkel umreißt, unterteilt und ist mit einem Pinsel dünn lasiert worden. Der Unterarm wurde dabei ausgespart und hebt sich fast wie ein eigenständiger Gegenstand von der Form ab. Rechts neben der Figur sind leichte wolkige Graphitspuren des Handballens des Zeichners zu sehen, die darauf hinweisen, dass dem Blatt andere vorangingen.

Formalisierte Reproduktion der Frauengestalt

Der Kunsthistoriker Paul Wember, der die zweifelhafte Ehre hatte, in den 1930er Jahren unter Martin Heidegger zu studieren und dem vielleicht auch deswegen die Einfühlung in das Werk Beuys' gelang, bemerkt in dessen Zeichenweise die „äußerst eigenwillige, zarte Linie"[20], die nicht auf Vollendung zielt, sondern auf „Notierung des Werkes, um das es im Augenblick geht. Selbst die kleinste zeichnerische Notiz, die unwichtig erscheint, ist von angefüllter Inhaltsaussage." Die Frauengestalt zerfällt in drei Darstellungsweisen: der erste Eindruck wird durch das dominante Becken hervorgerufen und weckt die Gestalt einer paläolithischen Venusfigurine, die nun aber um einen gesenkten Kopf ergänzt ist, der für Mariendarstellungen charakteristisch ist. Kühl anatomisch, angehängt und insektenhaft wirken dazu die Gliedmaßen. Hier deutet sich schon ein Gegensatz an, der für die Zeichnungen Beuys' bis in die 1980er Jahre von Wichtigkeit ist: lose Linienführung, die in ihrem Ausdruck zur Willkür neigt, bestimmt und affektgeladen körperliche und psychische Spannungszustände notiert und entlädt,[21] wird kontrastiert mit Symbolen und Begriffen, die den Bedeutungsgehalt der „Ausdrucksbewegung" (Ludwig Klages) verstärken, während umgekehrt der Strich den der Zeichen verdringlicht.

Hier wird die Opposition zu LeWitt deutlich: dessen Idiosynkrasie gegen den Ausdruck bezieht sich zwar auf säkularisierte Form (Jackson Pollocks *drip paintings* emanzipierten sich von seinen von C. G. Jung inspirierten Symbolisierungen), LeWitt reagiert aber auf beides – Symbol und Ausdruck – indem er sie in die geometrische Abstraktion *aufhebt* und so gegen den „Kanon der Verbote" integrieren kann, ohne sie aufgeben zu müssen. Auf diese Weise entsteht die anti-ödipale Schatztruhe, die, wie in vorhergehendem Essay beschrieben, im Garten des Sammlers vergraben wird und die narzisstische Integrität erhält. Bela Grunbergers Beobachtung der kindlich analen Schatzbildung behält aber auch in Beuys' Zeichnung ihre Bedeutung (und mir erscheint sie zunehmend grundlegend für eine Psychoanalyse in kunsttheoretischer Absicht).

20 Paul Wember: Joseph Beuys. Zeichnungen. In: Joseph Beuys. Kestner-Gesellschaft Hannover, Katalog 6/1975, S. 10.

21 „Beuys liebt die Linie ohne stilistische Beeinträchtigung, flüssig, verwandlungsfähig." (Wember: Joseph Beuys, wie Anm. 20.)

Die Schatzelemente Beuys', disparater Strich und Bedeutungshuber, sind eigensinnig angeeignete, „erfundene". Oder mit den Worten Paul Wembers: „Beuys ist unabhängig von Einflüssen, Beuys ist Beuys, mit einer stark introvertierten Sensibilität. Seinen zeichnerischen Kanon der Symbole, mit dem wir uns auseinanderzusetzen haben, hat er sich selbst geschaffen. Es kommt bei seinen eigenen Symbolzeichnungen immer nur auf das geistige Wesen, nie auf das materielle Sein an." Wember fasst hier fast alle Eigenschaften des Schatzes zusammen, der „von niemandem kommt"[22] (der verborgene Ursprung der Objekte), der die „sehr reiche Phantasiebildung ... im Sinne narzisstischer Autonomie" begünstigt, den systematischen Zug und die „heterogenen, abgenutzten, entstellten, nicht zusammenpassenden und schmutzigen Objekte, die an sich keinerlei Nutzen und Wert besitzen".

Die Zeichnung *Bienenkönigin* besteht (wie die meisten seiner Zeichnungen, die auf sie folgen) auf symbolischer Ebene aus zwei verschiedenen Weiblichkeitsvorstellungen: der archaischen, uteralen ‚Ur-Mutter' und der christlichen Mutter Jesu. Die archaische Vorstellung wäre mit Bela Grunberger als „Mutterimago"[23] zu fassen, Resultat der kindlichen Phantasiebildung, Bildern, „die es [das Kind] sich von seiner Mutter macht, seinem ersten Objekt und der ersten libidinösen Stütze. Der Qualität seiner Projektionen auf die mütterliche Stütze entsprechend entstehen die archaischen Imagines der Mutter, die zugleich angsterregend (Trägerin der primitiven Aggressivität des Kindes) und allmächtig ist und denen das ohnmächtige Kind sich nur unterordnen kann. ... Wir finden hier den Ursprung der Welt der Alpträume und der Zaubergeschichten, Inkuben und Sukkuben, *aber auch der Idole und Gurus*; sie sind alle Darstellungen der archaischen Mutterimago."[24] Die Mariendarstellung, die phylogenetisch ungleich später erscheint, ist dagegen eine angstfreie ödipale Phantasie, die die Geborgenheit der Mutter demonstriert, die ihren Kopf zum Kind im Schoß neigt, dessen Vater der Allmächtige ist und *nicht von dieser Welt*.[25]

22 Bela Grunberger: Das Kind in der Schatztruhe und die Vermeidung des Ödipus. In: Vom Narzißmus zum Objekt. Frankfurt am Main 1970, S. 297.

23 Pierre Dessuant; Bela Grunberger: Narzissmus, Christentum, Antisemitismus. Eine psychoanalytische Untersuchung. Stuttgart 2000, S. 74. Dieses ist nicht zu verwechseln mit der realen Mutter: Grunberger und Dessuant verweisen hier explizit auf die „archaische" in Abgrenzung zur „‚genitalen' (ödipalen) Mutter", deren Imago entstehe, wenn das Subjekt sich für die „reine narzißtische Lösung [entscheidet], die es ihm erlaubt, den Ödipus und das Reale zu vermeiden, indem es im Bereich des Imaginären verbleibt. Es umgeht damit den Reifungsprozess, indem es sich am Rande organisiert, als ob das väterliche Prinzip und das Realitätsprinzip nicht existierten." (Ebd. S. 74) So entstehen ihrer Ansicht nach „zwei grundlegend verschiedene Einstellungen zum Leben: Die eine beruht auf dem Ödipus, die andere auf seiner Negation". Letztere „gruppieren sich ... in Fratrien oder Bruderschaften, in deren Schoß sie sich narzißtisch im Spiegel identifizieren, unter dem Schutz archaischer Mutterfiguren". Als diese werden von den Autoren Hitler und Christus analysiert, einen sicheren Platz fände in dieser Ahnenreihe wohl auch Rudolf Steiner (vgl. Wolfgang Trehers Erwähnung von Steiners Vorstellung der Selbstbefruchtung, die „sowohl das Phänomen der Selbstzerreissung und -zerstörung als auch das gleichzeitige Erlebnis der Selbstvermehrung" sei. „Wir glauben verstehen zu können, warum Steiner meint, er habe – in jener frühen lemurischen Zeit – die anderen Menschen aus sich hervorgehen lassen, er habe sie eigentlich selbst gemacht." Wolfgang Treher: Hitler, Steiner, Schreber. Gäste aus einer anderen Welt. Emmendingen Maleck 1990, S. 63 – 64).

24 Dessuant/Grunberger: Narzissmus (wie Anm. 23), S. 68, Hervorhebung nicht im Original.

25 Von Bedeutung könnte in diesem Zusammenhang sein, dass Beuys von seinen Eltern nach dem Aushilfsvater benannt wurde, dem kastrierten, irrelevanten Mann. Er ändert die Schreibweise seines Namens von Joseph

Die anthroposophische Interpretation der Bienenkönigin nun – Beuys vollzieht die Steinersche Transformation des Christentums – vereint beide Vorstellungen. Die Biene gilt in der christlichen Tradition als Symbol der Jungfräulichkeit, ihr Fleiß und die „Staatenbildung" lassen sie bei Steiner zu Vorbildern des sozialen Organismus werden, der vom Kitt des Wachses gewärmt wird und dessen Kristallstruktur Zeugnis vom „Heilungszusammenhang" gibt. Die Bienenkönigin wird von männlichen Drohnen befruchtet, die ungleich schwächer sind. Das kann man, wie Beuys es getan hat, in den Niederschriften von mindestens vier Vorträgen Rudolf Steiners über Bienen[26] lesen. Steiner unterscheidet hier die Drohnen als Erdentier, die Arbeiterinnen als Sonnenkinder und die Königin, „die immer Sonnentier"[27] bleibt. „An den Bienen sieht man ganz klar, Befruchtung, männliche Befruchtung kommt von den Erdenkräften; weibliche Fähigkeit, Eier zu entwickeln, kommt von den Sonnenkräften." Auch die unbefruchtete Bienenkönigin legt Eier, aus ihnen schlüpfen allerdings nur Drohnen. Interessanter ist für Steiner aber die Befruchtung: „Die Befruchtung ist überhaupt etwas ganz Besonderes bei den Bienen. ... Da wird gerade mit der Befruchtung in die Öffentlichkeit gegangen, in die vollste Sonne, und zwar, was sehr merkwürdig erscheint, zunächst so hoch als möglich. Die Königin fliegt so hoch als möglich der Sonne entgegen, zu der sie gehört. Ich habe Ihnen das geschildert. Und die Drohne, die noch überwinden kann ihre Erdenkräfte – denn die Drohnen haben sich mit den Erdenkräften vereinigt –, die noch am höchsten fliegen kann, die kann ganz oben in der Luft befruchten. Dann kommt die Königin wieder zurück und legt ihre Eier. Also Sie sehen, die Bienen haben kein Hochzeitsbett, sie haben einen Hochzeitsflug, und streben gerade, wenn sie die Befruchtung haben wollen, möglichst der Sonne entgegen." Der fliegerbegeisterte Beuys mag sich bei der Lektüre an den von Hans Albers gesungenen Marsch erinnert haben, der mit dem Science-Fiction-Film *F. P. 1 antwortet nicht* einen Monat vor Machtergreifung der Nazis in die Kinos kam und zum Hit wurde: „Flieger, grüß mir die Sonne, grüß mir die Sterne und grüß mir den Mond, / dein Leben, das ist ein Schweben durch die Ferne, die keiner bewohnt. / Schneller und immer schneller rast der Propeller, wie dir's grad gefällt, / Piloten ist nichts verboten, drum gib Vollgas und flieg' durch die Welt. / Such Dir die schönste Sternenschnuppe aus und bring sie Deinem Mädel mit nach Haus." Der Reim „Piloten ist nichts verboten" – „Beuys ist Beuys" – ist der Fixpunkt bei der „Suche nach narzisstischer Integrität" zur Krisenlösung der ödipalen Situation, indem er „den ödipalen Kampf *vermeidet* und versucht, stattdessen auf magisch-narzisstische

in Josef. Eine Aneignung, die ihm vermutlich genauso guttat wie der Umstand, dass bald nur noch von ‚Beuys' die Rede war und der Name des Vaters, der die Familie repräsentierte, vom Ruhm des Sohnes überschrieben wurde.

26 Rudolf Steiner: Mensch und Welt. Das Wirken des Geistes in der Natur / Über das Wesen der Bienen. Fünfzehn Vorträge und eine Nachbemerkung gehalten vor den Arbeitern am Goetheanumbau in Dornach vom 8. Oktober bis 22. Dezember 1923. Dornach 1988, S. 131 – 228.

27 Ebd. S. 136.

Weise über den ödipalen Rivalen zu triumphieren". Die Zeichnung, die intimste und vielleicht analste Form der bildenden Kunst,[28] ermöglicht dem narzisstisch gekränkten Wehrmachtssoldaten und verhinderten Piloten,[29] sich auszudrücken und das heißt hier *ex negativo*: seinen Vater zu bescheißen.

In diesen Kontext gehört auch die selbstmythisierende Legende von der Rettung aus den Trümmern des über der Krim abgestürzten Kampfflugzeugs durch nomadisierende Tartaren, inklusive Heilung durch Honig, Fett und Filz, die inzwischen so genau widerlegt worden ist,[30] dass ich mich nicht weiter mit ihr aufhalten werde. Interessant ist an dieser Landsergeschichte die Phantasiebildung des Mutterimagos: aufgenommen in den Gemeinschaftskörper der Wandernden zwischen den Welten wird er zu einem der ihren. Das führt zurück in die kindliche Phantasie Beuys', der Vorstellung, er wäre Hirte. Er habe, weiß Riegel zu berichten, schon früher immer einen Stab mit sich herumgetragen.

Die Darstellung von Weiblichkeit ist kein Einzelfall, in Beuys' Zeichnungen herrscht sie vor: Sie zeigt sich puppenhaft dürr oder mütterlich weich und warm. Tendieren erstere Darstellungen ins Ungegenständliche des freien Strichs, werden die der mütterlichen Frau mit Phantasien über Tiere (Hirschkuh und Elch), Wasser und geschlossene Formen begleitet. Die Frauensilhouetten, die nie Portraits sind, werden mit Aquarellfarbe geschwemmt; immer wird das Innere als undifferenzierter gefüllter Raum dargestellt und korreliert auf diese Weise mit zahlreichen Zeichnungen, die einzig ins rechteckige tendierende, gefüllte Flächen zeigen (oft betitelt als „Block" oder „Braunkreuz", auch Haus, Sarkophag, Grab), mehrfach durch den Titel mit dem Hörsinn konnotiert. Beuys, der 1955/56 eine schwere Depression durchlebte, äußerte in dieser Zeit die Phantasie, er wolle in eine kleine Kiste steigen (die er sich tatsächlich bauen ließ und mit Teer bestrich), in der er sitzend (nicht liegend) im Dunklen einfach aufhören wolle zu sein. Die

28 Bei dieser Bestimmung geht es nicht um Denunziation, sondern darum, auf die Qualität einer künstlerischen Technik und ihre Korrespondenz mit somatisch-psychischen Vorgängen zu verweisen. Die Zeichnung als künstlerische Technik ist durch Intimität und Unmittelbarkeit geprägt, sie zeigt Nähe zum Denken und Fühlen, die die seismographische Qualität des Bleistifts herstellt. Der Ausdruck ist in ihr mit dem Eigensinn verschwistert. Traditionell ist sie eher Selbstuntersuchung und nur sekundär für die Öffentlichkeit bestimmt.

29 Paul Klee dagegen interessierte die Pilotenkarriere nicht, freigestellt vom Frontdienst arbeitete er während des Ersten Weltkriegs in der Kassenverwaltung der Fliegerschule Gersthofen und wurde auf dem Boden der Tatsachen verpflichtet, abgestürzte Maschinen fotografisch festzuhalten. Eine Arbeit, der er mit beißender Distanz begegnete: „Ich war gestern und heut recht productiv, arbeitete wie altgewohnt, nur für die Schublade. Für die Schule war's ein Unglückstag, früh stürzte einer und brach sich Verschiedenes, nachmittags fiel einer aus großer Höhe zu Tod (Leutnant Geuth). Guten Appetit für die morgige Sonntagsfliegerei. Mich geht's ja nichts an, ich sitze warm und sicher." (Brief an Lily Klee, zit. n. Karl Otto Werckmeister: Versuche über Paul Klee. Frankfurt am Main 1981, S. 54.) Klees Ekel vor der nationalsozialistischen Revolution wird in seinen aggressiv-lakonischen, kommentierenden Zeichnungen des Jahres 1933 sichtbar, deren stilistische Veränderungen auf bemerkenswerte Weise den Epochewechsel markieren, und in welchen ein frühes Portrait des Beuysschen Prototypen zu finden ist. Der Titel dieser Zeichnung lautet schlicht: *Barbarenjunge*. (Städtische Galerie im Lembachhaus: Paul Klee 1933. Köln 2003, S. 60, Abb. 188.)

30 Die meisten Tartaren waren 1943 auf der Krim sesshaft und kollaborierten mit der Wehrmacht gegen die Rote Armee, wie Gieseke und Markert darstellen können. (Gieseke; Markert: Flieger, Filz und Vaterland, wie Anm. 18, S. 89, zur Legende ausführlich S. 71 – 107.)

Verschränkung von uteraler und Todesvorstellung ist hier nicht zu übersehen.[31] Die oben erwähnten Zeichnungen entstanden alle in den darauffolgenden Jahren. Daraus folgt eine andere formale Spannung, die sich vielleicht am einfachsten an der Tuschezeichnung *Der weibliche Robinson am Strand* (1959)[32] erklären lässt. Die energischen, gestischen Pinselstriche evozieren Gesichtszüge, die in ihrer Herstellung zugleich zerstört werden, alles auf der linken Seite des hochformatigen Kartons, während eine Form, die an einen Kinnbart erinnert, schlängelnd den Kiefer des Gesichts auf die andere Hälfte des Blattes formuliert und so die rechte Seite ins Gesicht integriert. Diese nun bleibt aber bestimmt und zart: auf Augenhöhe erstreckt sich eine Horizontlinie, vor der die Silhouette Marias in klassischer Pose zu sehen ist, als entstiege sie dem Kopf, gefüllt mit schwarzer Tusche, einzig den Leib des Kindes ausgespart. Das zerstückelte bärtige Portrait trotzt dem Titel vom weiblichen Robinson, ebenso ist die Gottesmutter klar geschlechtlich konnotiert. Das Kind prägenitaler Organisation aber ist Teil der Mutter und zugleich die regressive Phantasie des sich selbst portraitierenden Robinson. Und die ausgesparten Flächen, die Christus weiß leuchten lassen, stehen in der Tat wie Inseln im tuschegetränkten Muttermeer. Hier wird deutlich, dass das, was ich im Anschluss an die Zeichnung der Bienenkönigin als Bedeutungshuber bezeichnet und in Spannung zum disparaten Strich positioniert habe, zwei Pole aufweist: einen bildlichen und einen textlichen. So greift Beuys auf keineswegs selbsterfundene Bildsprachen der Kunst- und Wissenschaftsgeschichte und das Vokabular der Anthroposophie zurück, transformiert aber erstere, indem sie durch seinen Strich hindurch müssen, während zweitere das ideologische Gerüst dieser Aneignung darstellt. Durch solcherart Inkorporation vollzieht sich die narzisstische Selbstvergewisserung.

Formalisierte Reproduktion der Tuschestriche

Am interessantesten aber sind die Zeichnungen Beuys' dort, wo in ihnen das Disparate des Strichs, sein Zittern, Schwanken und Irren im Zeichen des Zweifels sichtbar wird. Zwar steht er im Dienste der narzisstischen Authentizität, ist aber gezwungen, sich

31 „Was wäre natürlicher", zitieren Grunberger und Dessuant den englischen Psychoanalytiker Donald Winnicott, „als dass es [das menschliche Individuum] sich den Tod, der sich der Wahrnehmung entzieht, nach dem Vorbild dieses Zustands, den es tatsächlich einmal durchgemacht hat, zu erklären versucht?" (Dessuant/Grunberger: Narzissmus, wie Anm. 23, S. 67.) Auch diese Vorstellung lässt sich mit dem Werk Sol LeWitts konfrontieren: Ist der Kubus für Beuys Behälter der Existenz, legt LeWitt in ihn nur Bedeutung. In seinem Buch *Autobiography*, einem seltenen Verweis auf seine Person im Werk, „dokumentiert" er sich, indem er die Gegenstände, die er besitzt, photographisch abbildet und in einem quadratischen Ordnungsraster sammelt. Beständig betont LeWitt das Subjekt-Objekt-Verhältnis, beherrscht, kontrolliert, untersucht die Objekte in ihrer Logik. Beuys dagegen versucht, die Differenz zwischen sich und dem Objekt aufzulösen und changiert dabei zwischen Phantasien von Allmacht (Sadismus) und Ohnmacht (Masochismus).

32 Der weibliche Robinson am Strand (1959), Ölfarbe, Kopierstift auf Karton, 35,3 x 23 cm. In: Beuys: Zeichnungen (wie Anm. 19), Abb. 51.

dem Somatischen zu beugen. Unter dem Druck der Erregung, aber auch der Fassungslosigkeit, pendelt er zwischen Identifikation und Verwerfung der Idee, dem ideologischen Repräsentanten des narzisstischen Selbstbildes. Gerade in der Abstraktion und in unbestimmten, poetischen Titeln zeigt sich so Leidenschaft und Schönheit in den Gesten. Die Qualität seines Striches ist hier gerade der *Mangel an Souveränität*. Seine seismographische Natur eröffnet vor allem in den abstrakten Zeichnungen den Zweifel am Glauben, der Berge versetzen kann. So ist Paul Wembers Interpretation, die die Schatzphantasie des Künstlers verinnerlicht hat (eine typische apologetische Rezeption), das genaue Gegenteil des materialistischen Urteils: Beuys *ist* abhängig von Einflüssen, Beuys ist *nicht* Beuys, es kommt bei seinen eigenen Symbolzeichnungen *nicht* auf das geistige Wesen, sondern auf das materielle Sein an. Und dem Bordfunker geht es nicht gut. Weil er nicht mehr hoch hinaus kann, will er nun zurück hinein.

Während in der Großstadt Düsseldorf das Informel, das sich an den amerikanischen Abstrakten Expressionisten orientierte (Jackson Pollock wurde das erste Mal auf der 1955 als Maßnahme der Reeducation gegründeten *documenta* gezeigt), *en vogue* war, zog es Beuys nach dem Kunststudium in die Stadt seiner Hitlerjugend zurück.[33]

Souveränität und Narzissmus

Am 1. Dezember 1964 lässt sich Beuys auf dem Boden der Galerie René Block für acht Stunden von Kopf bis Fuß in ein großes Stück Filz einrollen. Die Lebenssituation des Künstlers hat sich derweil bedeutend verändert. 1958 stirbt sein Vater, 1959 heiratet er. Die Bekanntschaft mit Nam June Paik Ende der 1950er Jahre markiert seine Hinwendung zu Formen des Fluxus, die der Aufführung von Performances verpflichtet war – Beuys dagegen bezeichnet seine Arbeiten als „Aktionen". 1961 bekommt er mit Eva Beuys einen Sohn. Er wird Lehrer für Bildhauerei an der Kunstakademie in Düsseldorf, wo er aus Kleve wieder hinzieht.[34] Andere zeitgenössische Tendenzen in der Kunst lassen ihn unberührt, wichtige Bezüge stellen für ihn dagegen Steiner, George, Hamsun, Wagner und die Rosenkreuzer dar.[35]

„Die eigentlichen Anfänge der Beuysschen Aktionen liegen im dunkeln", schreibt der Herausgeber der Dokumentation dieser Aktionen,[36] und er hat recht: „Fluxus = Reinigen. Flüssige Entladung, vor allem exzessive Entladung der Gedärme oder anderer

33 Diese erscheint ihm noch 1981 in positivem Licht: „Man muss ja zugeben, dass – etwa im Gegensatz zu heute – damals die Situation für die Jugendlichen in gewisser Weise ideal war, um sich auszuleben. Es kann keine Rede davon sein, dass wir manipuliert worden sind; gut, man stand in Reih und Glied und trug eine Uniform, aber ansonsten fühlten wir uns unabhängig." (Zit. n. Gieseke/Markert: Flieger, Filz und Vaterland, wie Anm. 18, S. 33.)

34 Bei der Anmeldung veraltdeutscht er seinen Namen nun wieder in ‚Joseph'.

35 Riegel: Beuys (wie Anm. 18), S. 160.

36 Uwe M. Schneede: Joseph Beuys. Die Aktionen. Bonn 1994, S. 8.

Körperteile“[37] oder in den Worten Hans Arps: „Die automatische Dichtung [der Fluxus-Künstler] entspringt unmittelbar den Gedärmen oder anderen Organen des Dichters, welche dienliche Reserven aufgespeichert haben.“[38] Interessanterweise beschreibt Nam June Paik, der Beuys in den Kreis der Fluxus-Künstler einführt, diesen als „Bruderschaft von gleichberechtigten Kollegen“. Sie ziele darauf, „das Ego individueller Mitglieder zu eliminieren“, eine Forderung, der der von höheren Mächten berufene Beuys nicht nachkommen kann. So zieht er sich nach Aneignung der neuen Form künstlerischer Praxis aus den Kreisen wieder zurück und die im Folgenden beschriebene Arbeit markiert diese Abgrenzung. „Die Idee der Aktion“, erläutert Beuys, „ist ja die Idee einer Transformation, aus einem tradierten Kunstbegriff auszubrechen, also die Grenzscheide zu markieren zwischen einer tradierten, traditionellen Kunst, wobei die Moderne mit eingeschlossen ist, und einer anthropologischen Kunst, einer auf den Menschen generell gerichteten Kunst, die natürlich einen viel größeren Begriff von sich hat“.[39] Für die Selbstmystifizierung und die phantastische Konstruktion autobiographischer Schnipsel spielt das Konzept der Aktion eine wichtige Rolle. Sie totalisiert „die Kunst“ in „das Leben“ und verwandelt Beuys in ein „Werkzeug der Menschheit“[40] zur Heilung dieser. Auch das thematisiert jener Mythos der wundersamen Rettung durch Tartaren aus dem Flugzeugwrack, die den Bewusstlosen mit Fett einschmierten, mit Honig nährten, in Filz wickelten und als Repräsentanten ganzheitlicher zeitloser Ordnung in ihre nomadische Gemeinschaft aufnehmen wollten. Auch diese Phantasie entspringt pränataler Vorstellung – Wärme, Bewusstlosigkeit, Geschlossenheit und Zeitlosigkeit sind ihre Charakteristika. Zugleich, und das mag die Rezeption so beflügelt haben, ist sie Tagtraum von der Reinwaschung von den deutschen Verbrechen; die narzisstische Wunschphantasie, die es ermöglicht, aus dem Wehrmachtssoldaten, der die Nation repräsentiert, das unschuldige Opfer zu machen, das er schon immer gewesen sein soll. Das neue Mutter-Imago, in welches Beuys flüchtet, nachdem Hitler ihn erst auf die Rückbank des Kampfflugzeugs verbannt hatte und dann den versprochenen Sieg nicht einlöste, ist nun wohlgesonnen, es pflegt und stillt ihn selbstlos. Das ist für Beuys authentische *reeducation* und keineswegs Bevormundung: ein wahres Gegenmodell zur Wiedereinführung staatlicher Strukturen und moralischer Vorwürfe, welches in seiner weiteren politisch-künstlerischen Praxis nachzuzeichnen ist.

Um den in Filz eingerollten Künstler herum war der Galerieraum von ihm zuvor mit präparierten Objekten ausgestattet worden. Schneede notiert für den fünf mal acht Meter großen Raum an der „linken Wand etwa in Augenhöhe Haarbüschel, die

37 Jon Hendriks; René Block u. a.: Eine lange Geschichte mit vielen Knoten. Fluxus in Deutschland 1962 – 1994. Stuttgart 1995, S. 120. Zit. n. Riegel: Beuys (wie Anm. 18), S. 169.

38 DADA Zürich. Dichtungen, Bilder, Texte. Zürich 1998, o. S. Zit. n. Riegel: Beuys (wie Anm. 18), S. 169.

39 Schneede: Die Aktionen (wie Anm. 36), S. 8.

40 Joseph Beuys im Gespräch mit Hermann Schreiber, Südwestfunk Baden-Baden, 27. 1. 1980. Zit. n. Riegel: Beuys (wie Anm. 18).

zu Kugeln gedreht waren, und abgeschnittene Fingernägel ..., darunter auf dem Boden einen Fettstreifen (167 cm lang, 7 cm dick), in der hinteren linken Raumecke unten eine Fettecke (30 mal 30 cm), in der rechten hinteren Ecke einen kleinen Fettkubus (5 cm Seitenlänge) und an den Seiten der Türfüllung am Boden zwei Fettecken. ... Außerdem eine 225 cm breite Filzrolle, ein am Boden liegender Kupferstab mit längerer und ein links an der Wand lehnender Kupferstab mit kürzerer Filzumwicklung sowie zwei Hasen [tot] und eine Lautsprecheranlage."[41] Über die Lautsprecheranlage wurden Geräusche, die Beuys produzierte, über ein miteingewickeltes Mikrophon übertragen, laut des als Zuschauer anwesenden Künstlers Wolf Vostell „atmen, aufatmen, röcheln, husten, seufzen, nörgeln, zischen, Pfeiftöne".[42]

Wieder tritt eine Dynamik in Kraft, die in den Zeichnungen schon sichtbar war. Disparate Ausdrucksformen, die Geräusche des Eingewickelten, die auch hier bestimmt und affektgeladen körperliche und psychische Spannungszustände notieren und entladen, verteilte und verschmierte teils körpereigene Materialien verstärken den Bedeutungsgehalt der Symbole, während umgekehrt die Symbole die Zentrifugalkraft des Auseinanderfallenden bannen. Anders ist aber nun, dass Beuys anwesend ist und Anspruch auf Raum deklamiert, aus dem er sich in der Phase der Zeichnungen noch zurückzog. Theatral inszeniert er nun, was sich in den Zeichnungen nur thematisierte – in seiner präzisesten weil distanziertesten Definition: „Das Ganze ist ein Gesamtkunstwerk unter der Methode des Theaters als Schaubild."[43] Der Schatzcharakter der Teile[44] bekommt dadurch eine neue pädagogische Qualität, die in Spannung sowohl zum Ritual als auch zur sakralen Sphäre steht, wieder überdecken sich heidnische und christliche Motive. Haarbüschel sind Ersatzobjekte für das Menschenopfer, viel später Reliquien der Heiligen und Propheten.[45] Alle Objekte dieser Demonstration sind Teil des anthroposophischen Welterklärungsmodells. Der Größenwahn verlässt das Blatt, auf dem er nach Kriegsende Zuflucht suchte. Er verwandelt den Galerieraum für acht Stunden in einen sakralen Ort, heilig *und* bedrohlich. Verschwammen in den Zeichnungen Pränatal- und Todesphantasien, kommen sie hier in der Inszenierung zum Vorschein, in welcher der Ort der Geborgenheit des Sohnes die Potenz seiner Auf-

41 Schneede: Die Aktionen (wie Anm. 36), S. 69. Beuys wollte Robert Morris, den er kurz zuvor in Düsseldorf kennen gelernt hatte, dazu bringen, zeitgleich in New York die Aktion zu vollziehen – „wir wollten in derselben Sekunde beginnen und dann neun Stunden arbeiten. ... Ich machte eine Skizze mit den Maßen, gab ihm alle Anweisungen in bezug auf den Raum und all die benötigten Elemente." Morris verspürte aber scheinbar wenig Lust, sich den sadomasochistischen Phantasien des Deutschen zu beugen und es blieb bei der Ankündigung durch die Galerie René Blocks.

42 Ebd.

43 Joseph Beuys in: Logos 1982, S. 4. Zit. n. Schneede: Die Aktionen (wie Anm. 36), S. 18.

44 Es bleibt dabei, ich zitiere es noch einmal: „Der ‚Schatz', der häufig gleichzeitig versteckt, zur Schau gestellt und eifersüchtig bewacht wird, besteht ... aus *heterogenen, abgenutzten, entstellten, nicht zusammenpassenden und schmutzigen Objekten, die an sich keinerlei Nutzen und Wert besitzen*." – „Er unterscheidet sich vom ‚*Übergangsobjekt*' dadurch, dass er aus mehreren Dingen besteht, die ein ‚System' bilden." Bela Grunberger: Das Kind in der Schatztruhe (wie Anm. 22), S. 299.

45 Ein Barthaar Mohammeds, Sol LeWitt lässt grüßen, wird im Mevlana-Mausoleum der türkischen Stadt Konya interessanterweise in einer Kiste verborgen präsentiert.

stehung in sich trägt. „Es war sehr statisch", berichtet Hans van der Grinten und Wolf Vostell schreibt: „Leute kommen und gehen. Manchmal wird es ruhig und sogar andächtig, wie in einem religiösen, mystischen Akt." „Beim Hereinkommen der Besucher habe es immer wieder Unruhe gegeben, aber die Feststellung, daß der Akteur nicht sichtbar, jedoch anwesend war, habe bei aller Irritation doch immer wieder Ruhe und Konzentration hervorgerufen."[46]

Anwesend und nicht sichtbar kontrolliert Beuys die Lage, er wendet sie masochistisch gegen sich, der diszipliniert aushält, und sadistisch gegen das Publikum, das er warten lässt: das ist das anale Moment in der Zeitgestaltung und es markiert die wiedererlangte Souveränität. Die Aktion trägt den Titel *DER CHEF / THE CHIEF*.

Die disparaten Geräusche aus dem Inneren des Filzes, die körperlichen und psychischen Spannungszustände, verdienen weitere Betrachtung, um den anal-sadistischen Aspekt zu erläutern. „Es bedarf einer Menge Disziplin", berichtet Beuys, „um in einer solchen Situation Panik zu vermeiden, leerzulaufen, emotionslos und ohne die Empfindung von Klaustrophobie oder Schmerz neun [irrtümlich für acht] Stunden in der selben Position auszuhalten".[47] Die Geräusche, die er herauspresst, Stimmen aus einer anderen Welt, dem Größenwahnsinn der pränatalen Phantasie, sind Aggression gegen die Realität. Für Beuys ist das Thema dieser Aktion die Frage „Wie wird man Revolutionär?"[48] Damit ist klar, dass es sich hier tatsächlich um ein *Transformations*stück handelt, das auf eine neue Praxis hinaus will, nämlich auf die oben zitierte „anthropologische Kunst" des „erweiterten Kunstbegriffs". Aus dem „tradierten Kunstbegriff auszubrechen"[49] heißt hier, die Form der Aktionskunst zu nutzen, um seinen Willen zu artikulieren. Der Status der Realität, der in ersterer sich beständig aufdrängt, soll durch „eine auf den Menschen generell gerichtete Kunst, die natürlich einen viel größeren Begriff von sich hat"[50] ersetzt werden.

Das ist ein Selbstentwurf zum spirituellen Führer, der Signale empfängt und weiterleitet. Der Anspruch auf diese Rolle entspringt, wie bei allen Megalomanen, dem Auftrag höherer Mächte, einer Externalisierung, in welcher sich der Narzissmus austoben kann, ohne von der Realität belästigt zu werden. Vorbild für dieses Modell ist Beuys zeitlebens Jesus von Nazareth gewesen, mitsamt der Modifikationen, die Rudolf Steiner an ihm vollzog. Steiner bettet die Christus-Figur in die Weltgeschichte seiner schizophrenen Privatmythologie ein, er verknüpft sie mit den indischen Bodhisattvas, die „mit einem Teile ihres Wesens im Laufe der Zeit hinaufreichten in göttlich-geistige Welten, also die Entscheidung über Gut und Böse nicht eigentlich aus dem Innersten der Menschennatur

46 Schneede: Die Aktionen (wie Anm. 36), S. 69 f.
47 Ebd. S. 70.
48 Im gleichen Atemzug behauptet er, „in gewisser Weise ist es ein Tod" – wieder kehrt sich das Doppelmotiv Pränatal- und Todesphantasie hervor.
49 Ebd. S. 8.
50 Ebd.

holten, sondern aus den göttlichen Welten. Durch ihren Verkehr mit göttlich-geistigen Wesenheiten bekamen sie es und flößten es dann wie suggestiv der Menschenseele ein. Ohne solche Führer hätten die Menschen in den vorchristlichen Zeiten immer nur mangelhafte Entscheidungen treffen können über Gut und Böse."[51] Damit ist Steiners Christus-Figur eine synkretistische Reinszenierung der narzisstischen Abwendung vom Judentum, die die Evangelien vollziehen: die Verleugnung des Vaters.[52]

Wie also wird man Revolutionär in einer Filzrolle? „Mein Wille sagt mir, daß die Helligkeit ganz zugedeckt sein muss. Auch Braun ist ein sehr stark abgedecktes Rot, der Wille plastisch zu sein. Braun ist Erde und gestaute Urfarbe Rot, erdige Wärme, eingetrocknetes Blut. Durch die Stauung werden die Lichtfarben oder Spektralfarben als Gegenbilder gradezu hervorgetrieben",[53] erläutert Beuys. Gegenbilder, die „eine klare lichte, unter Umständen eine übersinnlich geistige Welt"[54] provozierten. Es ist die Erpressung der Eltern durch Zurückhalten des Faeces, aus der Wille und Souveränität erstrahlen, die hier am Publikum wiederholt wird. Der miteingewickelte Kupferstab (ein erfundener Phallus, Teil seines Schatzes) sendet, die Stimme sendet, der Bordfunker ist in seinem Element, Beuys reicht hinauf in höhere Welten. Die Wiederauferstehung des ins Leichentuch Gewickelten (die Reinkarnation ist auch zentraler Bestandteil des Steinerschen Wahns) verspricht: die Himmelfahrt, den Flug der Drohne zur Bienenkönigin, die Karriere zum Piloten, dem nichts verboten ist. Auch die zwei letzteren Inzestphantasien korrespondieren mit den Wundern Christi: Dem initiierenden Wunder der unbefleckten Empfängnis, das die Verbindung zu den höheren Mächten herstellt und ihn als Heilsbringer selbst Wunder vollbringen lässt, dem Wunder der Auferstehung und Himmelfahrt, welches den Zirkel wieder schließt. Von nun an hat Beuys den Hut auf, er ist die Krone der Schöpfung. Auf diese Weise sehen wir uns also wieder mit der Situation auf dem Thron konfrontiert, mit einem Beuys, der seine Krise überwunden hat und als Welterklärer und Geschenkeverteiler[55] die Kunst wie sein eigenes Reich erweitert.

51 Rudolf Steiner: Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewusstseins. Sieben Vorträge. Rudolf Steiner Online Archiv, S. 67 – Wer sich für die wohlausgebaute Innenwelt Steiners interessiert, dem sei der dritte Vortrag wärmstens empfohlen.

52 Dessauant/Grunberger: Narzissmus (wie Anm. 23), S. 83 ff. Die Herauslösung der Christus-Figur aus dem jüdischen Kontext gilt den Autoren als Urszene des Antisemitismus. Dieser braucht, nach getaner Arbeit, bei Beuys auch nicht mehr exoterisch formuliert werden, er kann, zum einen, seinen Ruhestand als esoterischer Rentier genießen, zum anderen sich an Ersatzobjekten austoben.

53 Beuys in: Caroline Tisdall: Joseph Beuys. Coyote. München 1980, S. 14. Zit. n. Schneede: Die Aktionen (wie Anm. 36), S. 72.

54 Jörg Schellmann: Joseph Beuys. Die Multiples. Werkverzeichnis der Auflagenobjekte und Druckgraphik. München 1992, S. 11. Zit. n. Schneede: Die Aktionen (wie Anm. 36), S. 72. Gieseke und Markert argumentieren mit Recht, dass Filz und Fett zur Grundausstattung des Wehrmachtssoldaten im Winter gehörten (Gieseke/Markert: Flieger, Filz und Vaterland, wie Anm. 18, S. 74). Beuys Theorie der Gegensätze könnte allerdings auch eine Erklärung für die Lieblingsfarben des Nationalsozialismus liefern.

55 Beuys' Geschenk analer Herkunft ist seine Heilkraft, seine Kunst die Medizin. Auf die Heilwirkung der Könige weist Freud hin (Sigmund Freud: Totem und Tabu. In: Gesammelte Schriften Bd. 10. Frankfurt am Main 1999, S. 54).

Wunder der Souveränität

„Ich habe eine Studentenpartei gegründet", verlautbart der Professor am 22. Juni 1967. Da die Studenten „häufig das, was ihr Unbehagen erregt, nicht richtig vorbringen können", müsse die Deutsche Studentenpartei „gleichsam die Anwaltschaft für die richtigen Gefühle der Studenten" übernehmen, um „diese vernünftig zu formulieren und ihnen zu positiver Wirksamkeit zu verhelfen". Sie ist Ergebnis der sektenhaften Führung seiner Klasse an der Akademie in Düsseldorf und, wie er sagt, sein bis dahin „größtes Kunstwerk", Produkt des erweiterten Kunstbegriffs, in das er sein ganzes ideologisches Programm einfüllt und es als außerparlamentarischen Gegensatz zum SDS inszeniert. Die Irrelevanz der DSP begründet am 2. März 1970 die ‚Organisation der Nichtwähler – Freie Volksabstimmung', die mit dem Flugblatt „Wahlverweigerung" an die Öffentlichkeit tritt: „Laßt euch nicht zu Stimmvieh machen / Macht Schluß mit der Scheindemokratie". An „das Volk" geht der Aufruf: „Laßt euch als Mehrheit nicht länger von einer Minderheit aus Interessengruppen verregieren / von Parteien, die von den in Wirklichkeit Herrschenden in Industrie und Wirtschaft finanziert werden", die „Ausbeuter der Produktivkräfte der Mehrheit" – „Der Staat seid ihr selbst / Alle! Jeder!" Darauf folgt im Juni 1971 die Gründung der ‚Organisation für direkte Demokratie durch Volksabstimmung', deren Büro Beuys 1972 auf die *documenta 5* verlegt, um hundert Tage über sein Programm zu diskutieren. Sein eskalierender Streit mit der Akademie und dem Wissenschaftsministerium um die richtige Lehre führt im Oktober 1972 zu seiner Kündigung, die im Kontext der Zeit weithin als Berufsverbot interpretiert wird und Beuys große Aufmerksamkeit und Sympathiebekundungen aus der Linken beschert.[56] Im Februar 1974 gründet er mit anderen Künstlern in Reaktion darauf die ‚Freie Internationale Hochschule für Kreativität und interdisziplinäre Forschung' (FIU), auch sie ist den Steinerschen Ideen der „Dreigliederung" und des „Sozialen Organismus" verpflichtet und steht in enger Verbindung mit dem anthroposophischen Achberger Kreis, der später zum rechten Flügel der Grünen avanciert. 1976 kandidiert er als parteiloser für die rechten ‚Lebensschützer' der ‚Aktionsgemeinschaft Unabhängiger Deutscher' (AUD) für den Bundestag, eine Wahl, bei der er ebenso scheitert wie bei seiner Kandidatur für die Grünen, die 1980 folgt.

Teil des parlamentarischen Systems will der Wahlverweigerer sein, um es von innen auszuhöhlen. Er lehnt die Vermittlung der Souveränität durch das Parlament ab und entfaltet ein Ideal des Staates, dessen Souveränität mit der des Volkes, beziehungsweise

56 Der Umstand, dass der Nationalsozialismus mit der Spießigkeit der Eltern identifiziert und sein revolutionärer Moment verdrängt wurde, scheint mit ein Grund dafür zu sein, dass die Revolution ‚links' konnotiert geblieben ist. Beuys konnte diesen Gegensatz ausspielen: Hier Avantgardekunst, dort der Muff von 1000 Jahren. Der Antiimperialismus Joseph Beuys' vertrug sich bestens mit dem Zeitgeist: Die Spießer, gegen die die Jugend rebellierte, waren die Eltern, die ihren Widerstand gegen die USA und das nun staatgewordene Judentum aufgaben und in Bewunderung verkehrten.

„des Menschen" identisch ist. Sein Engagement gilt so diesem *eigentlichen Souverän*, dem Menschen, der, wie jeder weiß, „ein Künstler" ist. Dessen Souveränität aber leitet sich von oben ab.

„Es ist doch Logik in dieser Sache, daß der sich selbst bestimmende Künstler, ich spreche jetzt vom Menschen als einem Künstler, der Kreator ist. Damit nehme ich einen Begriff von Gott. Ich nehme einen Begriff von Gott und gebe den Begriff dem Menschen, aber das brauche ich ja nicht zu tun, denn ich bin ja viel zu schwach. Das ist ja bereits durch Christus geschehen. Die Tat, die den Menschen frei machen wird und die Christus im Menschen bedeutet und den Souverän im Menschen herausbildet, ist bereits getan."[57] Warum aber kommt das Übermittelte nicht zur Geltung? „Es wird verschwiegen. Es wird durch die materialistischen Ideologien verschwiegen, es wird auch durch Kirchen totgeschwiegen. ... Der Mensch wird totgeschwiegen aus eben diesen Machtinstinkten, die zum Niedergang geführt haben."[58] Aus dieser Dichotomie vom guten Menschen und der bösen Herrschaft (der „Minderheit aus Interessengruppen") resultiert nun ein megalomaner, weil völlig selbstgerechter Freiheitsbegriff, die „Freiheit als Ansatzhebel für alles". Für Beuys, der auch die selbstüberbietende, zerfallende Sprache von Steiner übernommen hat, die die Abwendung von der Realität auszeichnet, ist dieser „Hebel" der „einzige noch nicht verbrauchte, der aus der Kunst, aus einer tiefen geschichtlichen Vergangenheit, aber als Zukunft kehrt er zurück, als eine Totale, als die des selbstbewussten Menschen. Das ist Kunst und sonst gar nichts."[59]

„Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut", so ließe sich mit Carl Schmitt ergänzen, der empfiehlt: „Gerade eine Philosophie des konkreten Lebens darf sich vor der Ausnahme und vor dem extremen Falle nicht zurückziehen, sondern muß sich im höchsten Maße für ihn

57 Joseph Beuys: Sprechen über Deutschland. Rede vom 20. November 1985 in den Münchener Kammerspielen. Wangen 2002, S. 17. Mit „der Tat" ist hier aber nicht die Vergebung der Sünden gemeint, sondern Herstellung der Verbindung zu den höheren Mächten des anthroposophischen Kosmos, dessen Weite wir im Steinerschen Original erahnen können: „Also alles, was wir an Gefühlen, an Idealismus, an Entflammtsein haben für das Gute, für hohe Ideale, das verdanken wir dem Umstande, daß in unseren astralischen Leib etwas hineingekommen ist, bevor uns die Gottähnlichkeit in unserm Ich, die Aufnahme des Christus in unserm Ich zuteil geworden ist. Das ist das Wesentliche, daß diese Gottähnlichkeit, diese Gottgleichheit, diese Möglichkeit, das Gute in sich selbst zu finden, über den Menschen kommen sollte. Wäre der luziferische Einfluss nicht gekommen, so wäre dieser Impuls in der Mitte der atlantischen Zeit gekommen; so ist er aber jetzt in der Zeit gekommen, in der der Christus Jesus eben gewirkt hat. Es ist also durch den Christus-Impuls in den Menschen das Bewußtsein eingezogen, daß er in seinem Ich etwas von göttlicher Substanz und Wesenheit hat." (Steiner: Christus-Impuls, wie Anm. 51, S. 66.)

58 In der Tat war für Beuys der Nationalsozialismus, auf den er hier anspielt, wie oben auch schon gezeigt, ein Niedergang. Die Verweigerung, Pilot zu werden, kulminierte in der militärischen Niederlage, die sich zudem noch in einer Beinverletzung durch Granatsplitter manifestierte. Die eigentliche rhetorische Leistung ist aber die, den Nationalsozialismus als *nicht eigentlich genug* zu bestimmen, Hitler so zum Juden, dem machtgierigen Verführer, zu machen. So entstellt sich der Wahn zur Wahrheit, denn der Führer ist ja ein machtgieriger Verführer, nur bleibt die Beschreibung der Wahrheit pathische Projektion. Der Antisemitismus wird hier auf diese Weise ‚antifaschistisch' ausagiert und der Deutsche an sich selbst verrückt.

59 Beuys: Sprechen über Deutschland (wie Anm. 57), S. 17. Satzbau wie im Original.

interessieren."[60] Was Beuys aber nun vorschwebt, ist kein dezisionistischer, sondern ein von der Entscheidung gereinigter Staat, der die Souveränität ganz „dem Menschen" überträgt. Der Begriff der Politik entfällt zugunsten des Begriffs der Selbstverwaltung.[61] Ein, um mit dem anthroposophisch inspirierten Rechtstheoretiker Kurt Wolzendorff zu sprechen, „reiner Staat"[62], ein durch die „Körperschaft des Volkes konstruierter Staat," der „von allen Schichten unseres Volkes" als die „Verkörperung seiner Lebensgemeinschaft"[63] empfunden wird. Die Macht des Staates „soll als ultima ratio im Hintergrund bleiben; das Ordnungsmäßige darf weder mit wirtschaftlichen noch sozialen oder kulturellen Interessen verknüpft werden,[64] weil diese der Selbstverwaltung überlassen werden müssen", erläutert Schmitt und bemerkt: „Dass zur Selbstverwaltung eine gewisse ‚Reife' gehört, dürfte allerdings Wolzendorffs Postulaten gefährlich werden können; denn solche historisch-pädagogischen Probleme nehmen in der geschichtlichen Wirklichkeit häufig eine unerwartete Wendung von der Diskussion zur Diktatur. ... Ich glaube nicht, dass Wolzendorff sich bewußt gewesen ist, wie sehr er mit der Wendung von dem ‚letztentscheidenden Garanten' einer der genossenschaftlichen und demokratischen Staatsauffassung extrem entgegengesetzten autoritären Staatstheorie nahegekommen ist."[65] Beuys, der Wolzendorffs Schrift vermutlich nicht kannte, formuliert diese Wendung schon implizit, indem er derjenige ist, der die Verschwörung entlarvt, die das Funktionieren des „reinen Staates" verhindert, und der sich offensichtlich unsicher ist, ob Jesus, Steiner oder er selbst den Menschen (beziehungsweise hier sogar explizit *den Deutschen*[66]) die Befähigung zur Neuorganisation der Menschheit gibt, die ob ihrer Dringlichkeit nicht immer nur freiwillig von statten gehen kann: „Die Formel ‚Jeder Mensch ist ein Künstler', die sehr viel Aufregung erzeugt hat und die immer noch mißverstanden wird, bezieht sich auf die Umgestaltung des Sozial-Leibes, an dem nicht nur jeder Mensch teilnehmen kann, sondern sogar teilnehmen muss, damit wir möglichst schnell die Transformation vollziehen."[67] – Der Staat wird also zu einer „Form

60 Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 2009, S. 21.
61 Beuys: Sprechen über Deutschland (wie Anm. 57), S. 22.
62 Kurt Wolzendorff: Der reine Staat. Skizze zum Problem einer neuen Staatsepoche. Tübingen 1920. Um diese Reinheit des Staates zu verstehen, hilft es unter Umständen, an Beuys' Aktion zu denken, wie sie oben im laufenden Text (siehe Anm. 53) schon einmal beschrieben worden ist: „Braun ist Erde und gestaute Urfarbe Rot, erdige Wärme, eingetrocknetes Blut. Durch die Stauung werden die Lichtfarben oder Spektralfarben als Gegenbilder gradezu hervorgetrieben."
63 Ebd. S. 6.
64 In dieser Formulierung versteckt sich das Dreigliederungsmodell des „sozialen Organismus", das Steiner entwarf.
65 Schmitt: Politische Theologie (wie Anm. 60), S. 33.
66 „Das deutsche Volk, in ihm steckt, wie schon gesagt, die Auferstehungskraft, die selbstverständlich auch in anderen Völkern steckt, aber die unsere wird sich durch radikal erneuerte Grundlagen des Sozialen hindurch ereignen, muß sich so ereignen. Denn das wäre wohl zuerst unsere Pflicht und dann erst die der anderen Völker." (Beuys: Sprechen über Deutschland, wie Anm. 57, S. 12) Hier wird deutlich, wie Beuys die eigene narzisstische Phantasie völkisch ins Kollektive wendet, als sei nicht nur er, sondern das ganze deutsche Volk in Fett und Filz gewickelt von den Tartaren geheilt worden. Eine Phantasie, die allerdings, verknüpft mit anderen Objekten, nun gar keine Seltenheit unter Deutschen sein dürfte und sich noch an anderen „Lehren, die wir aus der Vergangenheit zu ziehen haben" zeigen lassen müsste.
67 Ebd. S. 13.

der Lebensgestaltung“,[68] zu einer positiven Gegenvorstellung zu dem, was Beuys als „die Ungestalt, in der sich der soziale Organismus überall befindet“ beschreibt: „Die Krise, nicht nur unseres Volkes … die Krise in der ganzen Welt.“ Die Verwirklichung des sozialen Organismus soll sich in dem Sinne revolutionär vollziehen, wie es Beuys als „der Chef“ in der Filzrolle vorgemacht hat, sodass „das ‚Ich‘ erkannt wird als der Souverän, der Bestimmende. So wird der Charakter der Selbstbestimmung doch der elementarste, nur mit diesem Hebel ist eine Neugestaltung der Gesellschaft möglich.“[69] Durch diesen „Hebel“ wird die Entscheidung zum Ausnahmezustand demokratisiert. „Der rechtsstaatlichen Doktrin Lockes und dem rationalistischen 18. Jahrhundert war der Ausnahmezustand etwas inkommensurables“[70], konstatiert Schmitt – dem Nationalsozialismus war er vollständig kommensurabel: dafür hat sich Beuys als junger Mann begeistert und diese Lektion hat er gelernt.

„Der Ausnahmezustand“, schreibt Carl Schmitt („Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“), „hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie“.[71] Souverän ist, so könnte man hier nun rückübersetzen, wer über das Wunder entscheidet. „Die Ausnahme ist das nicht subsumierbare; sie entzieht sich der generellen Fassung, aber gleichzeitig offenbart sie ein spezifisch-juristisches Formelement, die Dezision, in absoluter Reinheit.“ Auf die Wunder bezogen, die Beuys in seiner künstlerischen Praxis „erfunden“ hat – unbefleckte Empfängnis, Auferstehung, Himmelfahrt – hieße das: auch sie entziehen sich als Inkommensurable der realitätsbezogenen Vorstellungskraft und werden durch das spezifische Formelement des „Hebels“, den das souveräne Ich mit Christus-Impuls bedient, *offenbart*. Das Wunder, so könnte man mit Grunberger und Dessaunt formulieren, ist die Essenz des christlichen Glaubens und „der Glaube geht vom Narzissmus aus; der Narzisst *will* glauben“. – „Christus, der sich mit der Gottheit verwechselt … verwandelt den Narzissmus in eine echte Religion, deren Inhalt weniger der Glaube an Gottvater als vielmehr der Glaube als solcher ist, das heißt, der zum absoluten Ideal erhobene und von einem vergöttlichten Menschen repräsentierte Narzissmus.“[72]

Der Souverän, der Beuys vorschwebt und den er zugleich verkörpern will, zeigt sich als der ins präödipale regredierte Narzisst, dessen Hochgefühl, wie auch dessen Wut sich gegen das Allgemeine (die Norm beziehungsweise das Gesetz, den Vater, die Vernunft) richtet. Das ist die psychoökonomische Grundlage der „Entscheidung“, die „die Norm“

68 Carl Schmitt über Wolzendorffs Konzeption. In: Schmitt: Politische Theologie (wie Anm. 60), S. 33.
69 „So wird der Charakter der Selbstbestimmung doch der elementarste, nur mit diesem Hebel ist eine Neugestaltung der Gesellschaft möglich“, führt Beuys fort und auch hier wird die Übertragung des Narzissmus auf die Deutschen deutlich – 1985 klingt im Begriff der Selbstbestimmung natürlich die Wiedervereinigung mit an. (Beuys: Sprechen über Deutschland, wie Anm. 57, S. 15.)
70 Schmitt: Politische Theologie (wie Anm. 60), S. 20.
71 Ebd. S. 43.
72 Dessauant/Grunberger: Narzissmus (wie Anm. 23), S. 88 f.

mit der „Ausnahme" herausfordert und in ihr klingt der Wunsch mit, die Mutter gegen den Vater wiederzugewinnen.[73] Das ganze Geheimnis des Christus-Impulses liegt nun auf der Hand: Die Phantasie des Gottessohns als Wunder der unbefleckten Empfängnis. Die Phantasie Steiners, die den inzestuösen Wunsch im Mythos verschlüsselt, dient Beuys so zur esoterischen Aufhebung der Megalomanie Hitlers, an der er teil hatte. Die Phantasie des Christus-Impulses schützte ihn auf diese Weise vor narzisstischer Kränkung des Objektverlusts nach 1945, allerdings um den Preis der Introversion.[74] Die Libido, so Freud, „wendet sich von der Realität ab, welche durch die hartnäckige Versagung an Wert für das Individuum verloren hat, wendet sich dem Phantasieleben zu, in welchem sie neue Wunschbildungen schafft und die Spuren früherer, vergessener Wunschbildungen wiederbelebt. Infolge des innigen Zusammenhangs der Phantasietätigkeit mit dem in jedem Individuum vorhandenen infantilen, verdrängten und unbewußt gewordenen Material und Dank der Ausnahmestellung gegen die Realitätsprüfung ... kann die Libido nun weiter rückläufig werden, auf dem Wege der *Regression* infantile Bahnen auffinden und ihnen entsprechende Ziele anstreben."[75]

Nach der Regression in die Analität zur phantastischen Vermeidung des ödipalen Konflikts mittels Schatzbildung und dem Rückzug in Todes- und Pränatalphantasien [Zeichnung], kann die narzisstische Wut Joseph Beuys' mit Hilfe anal-sadistischer Anteile wieder Spielraum gewinnen beziehungsweise ein Objekt in der Realität finden, an dem er sie ausagieren kann [Aktion]. Erst jetzt sind die Voraussetzungen dafür geschaffen, die Allmachtsphantasien wieder offensiv zu formulieren, das heißt den Versuch zu unternehmen, das Publikum nicht nur zu Objekten einer ästhetischen Demonstration, sondern zudem noch zu denen seines politischen Willens zu machen, was meint, *sie zu organisieren und zu formen* [Soziale Skulptur]. Spätestens an diesem Punkt sind alle materiellen Objekte der künstlerischen Produktion nur noch Faeces, Ausdrucksspuren, Bewegungsreste und der koprophile Stolz gilt nun der Gründung (das Wort selbst hat eine anale Dimension) von Gemeinschaften, deren gemeinsame Phantasieproduktion auf die Verwirklichung des Wunders der Souveränität abzielt. Mit der Fäkalisierung der bürgerlichen Kunst, deren Form doch der Beuysschen Schatzphantasie noch so

73 Der Verdacht des Inzests und der Homosexualität sind in diesem Zusammenhang heftiger Abwehr ausgesetzt, Mutterkult und Männerbund bekanntlich ihr Ausdruck. Konnten sich aus diesem Grund gerade die deutschen Jungmänner mit dem Hitlersozialismus begeistert identifizieren, so wurde durch Niederlage – obgleich relativiert durch die vollbrachte ‚Leistung' – die narzisstische Kränkung wiedergeweckt, das Objekt der Begierde wieder entzogen.

74 Die Besatzung stand so in der Tradition des strengen, aber gütigen Vaters und zielte auf die Herstellung des Rechts. Sie war nicht Ersetzung, sondern Herstellung des Staates – allerdings eines Staates ohne Bürger: „Die demokratische Realität ist zur Zeit völlig rudimentär. Die Leute wählen zwar, sie haben politische Parteien, Gewerkschaften, Handels- und Gewerbekammern und fast alles, was zu einem demokratischen Staat gehört; ihre Haltung ist jedoch von Verachtung und Indifferenz geprägt." (Franz Neumann: Militärregierung und Wiederbelebung der Demokratie in Deutschland. In: Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930 – 1954. Frankfurt am Main 1978, S. 315).

75 Sigmund Freud: Über neurotische Erkrankungstypen. Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt am Main, S. 325.

zuträglich war, erfindet sich Kunst als ihre eigene Auflösungserscheinung. In ihr allerdings schlummert nicht die Utopie, sondern lauert der Unstaat.

Gerhard Scheit

Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod

Teil II

Engagement für den Tod: Kojèves Hegel

In seinen Hegel-Vorlesungen aus den 1930er Jahren, die bekanntermaßen von größtem Einfluss waren, behauptet Alexandre Kojève, dass nach der *Phänomenologie des Geistes* „ein Wesen, das nicht imstande ist, sein Leben zur Erreichung nicht unmittelbar lebenswichtiger Ziele aufs Spiel zu setzen, d. h. das sein Leben nicht in einem Kampf um die Anerkennung, in einem reinen Prestigekampf einsetzen kann, kein wirklich menschliches Wesen" sei.[1] Kojève ignoriert dabei mit einiger Nonchalance Vermittlung und Historisierung, die Hegel in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* seiner früheren Darstellung des Herr-Knecht-Verhältnisses hinzugefügt hat: dass nämlich „der Kampf um die Anerkennung" in der „bis zum Äußersten getriebenen Form bloß im *Naturzustande*, wo die Menschen nur als *Einzelne* sind, stattfinden kann, dagegen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate fernbleibt, weil daselbst dasjenige, was das Resultat jenes Kampfes ausmacht, nämlich das Anerkanntsein, bereits vorhanden ist. Denn obgleich der Staat auch durch *Gewalt entstehen* kann, so beruht er doch nicht auf ihr."[2] Auf diese Weise vermag Hegel den Staat als versöhnten Zustand zu imaginieren, der in seinem Inneren nicht auf Gewalt beruhe, wenngleich, wie er ebenfalls betont, im Verhältnis zwischen den Staaten der Natur-, das heißt Gewaltzustand durchaus im Sinne von Hobbes fortdauern müsse.

Was Kojève an der ursprünglichen Darstellung Hegels so sehr faszinierte, dass er dessen später entfaltete Philosophie ausklammerte, ist eben der reine Prestigekampf auf Leben und Tod. Indem einer der Kontrahenten dabei nicht bis zum Äußersten geht und nicht das Prinzip Siegen oder Untergehen akzeptiert, sondern die Knechtschaft

1 Alexandre Kojève: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Hrsg. v. Iring Fetscher. Frankfurt am Main 1975, S. 58.

2 G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Werke. Hrsg. v. Eva Moldenhauer; Karl Markus Michels. Bd. 10. Frankfurt am Main 1970, S. 221.

dem Tod vorzieht, falle er ganz zurück auf das Natursein, werde zuallererst zu dessen Knecht, da ihm das biologische Leben wichtiger gelte als das menschliche; erkläre sich also in dieser Weise mit der Natur identisch und ordne sich durch die Annahme des ‚Selbsterhaltungsinstinktes' ihren Gesetzen unter. Aber Kojève kann den Knecht aus dessen Naturverfallenheit retten dank eines Arbeitsbegriffs, den er ebenso von Hegel wie vom Gothaer Programm der Sozialdemokraten übernommen zu haben scheint – ein Begriff, der die Natur nun seinerseits zum Verschwinden bringt, gleichsam ein Korrelat zum Tod selber: Der Knecht nämlich mache sich durch die Arbeit zum Herrn über die Natur, befreit sich durch sie von seiner eigenen Natur, von seinem eigenen Instinkt, der ihn an die Natur band und zum Knecht machte; tötet gleichsam die Natur in der Arbeit, weil er nicht bereit war, den Herrn im Kampf zu töten oder zu sterben. „Indem die Arbeit den Knecht von der Natur befreit, befreit sie ihn also zugleich von seiner knechtischen Natur: Sie befreit ihn vom Herrn. In der daseienden, natürlichen, toten Natur ist der Knecht Knecht des Herrn. In der durch seine Arbeit verwandelten, technischen Welt herrscht er – oder wird er wenigstens eines Tages als absoluter Herr herrschen."[3]

Die gesamte Argumentation von Kojève zielt darauf ab, Herrschaft ohne die Form der Herrschaft zu denken – jene Form, die Hegel in Gestalt des objektiven Geistes und der Rechtsphilosophie zum Thema und Antrieb wurde und es ermöglichte, die Wirklichkeit vermittelter Herrschaft begrifflich zu erfassen und auf diese Weise die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie sogar vorzubereiten. Indem der französische Hegel-Interpret den Begriff der Form jedoch ausschlägt, erhält die Todesdrohung einen unmittelbar positiven Sinn, der sich notwendig in einem, gegen jene Kritik der politischen Ökonomie gerichteten Begriff der Arbeit niederschlägt: Sie wird als Zwangsarbeit, nicht als Lohnarbeit, bestimmt. Die Arbeit sei nämlich „nur unter der Bedingung geschichtlich, sozial und menschlich, dass sie gegen den Instinkt oder das unmittelbare Interesse des Arbeiters durchgeführt wird, indem sie im Dienste eines Anderen als von der Furcht vorm Tode beflügelte Zwangsarbeit erfolgt".[4] Nun wird vollends klar, warum Kojève, wie Iring Fetscher im Vorwort der deutschen Ausgabe berichtet, gesprächsweise angedeutet hatte, er könne als moderner Hegelianer die Hegelsche Gedankenbewegung der *Phänomenologie* nur dadurch nachvollziehen, dass er sich selbst als den „Stalin begreifenden Philosophen" verstehe.

Der andere Philosoph, der zur selben Zeit, aber in unmittelbarer Nähe Stalins, im Moskauer Exil, die Gedankenbewegung des jungen Hegel im Begreifen Stalins nachvollziehen wollte, war Georg Lukács. Es mag an diesem Ort gelegen haben, dass bei ihm die Todesdrohung, die dort geradewegs zum Modus der Parteiarbeit wie der alltäglichen Lebenspraxis geworden war, anders als bei Kojève ganz und gar hinter dem marxistischen

3 Kojève: Hegel (wie Anm. 1), S. 40.

4 Ebd. S. 43.

Gott der Arbeit verschwindet, der dadurch umso mehr verherrlicht wird.[5] Beiden entgegengesetzt ist in jeder Hinsicht die Hegel-Studie, die Herbert Marcuse in den USA schrieb: Nur sie vermag – im Lichte der amerikanischen Gesellschaft – die wirkliche Entwicklung von der *Phänomenologie des Geistes* zur *Rechtsphilosophie* aufzuschließen. Deren Annäherung an Hobbes wird in allen Aspekten offengelegt: Hegel erkenne nun, dass „Staatssouveränität ... internationale Konkurrenz unter antagonistischen politischen Einheiten" voraussetze und zu seinem Hauptthema werde darum, „daß der Staat von der Gesellschaft getrennt" und die „Herrschaft des Gesetzes" die „einzig adäquate politische Form der modernen Gesellschaft ist".[6] Marcuse sind solche Erkenntnisse aber nur möglich, weil er weder diese moderne Gesellschaft, die ohne den solchermaßen begriffenen Staat zerfallen würde, noch deren Darlegung in der Hegelschen *Rechtsphilosophie* als Ende der Geschichte und Weisheit letzter Schluss betrachtet (wie es ein halbes Jahrhundert später Francis Fukuyama tun sollte und damit dem Weltgeist zum Weltbestseller mit obligatorischem Happy End verhalf)[7]. Davor bewahrt Marcuse gerade eine Kritik des Heideggerschen Denkens, die im Sein zum Tode auf den Kern von Herrschaft selbst gestoßen ist: „Keine Herrschaft ist perfekt ohne die Todesdrohung und das anerkannte Recht, den Tod auszuteilen ... Der Zusammenhalt der gesellschaftlichen Ordnung hängt in einem beachtlichen Ausmaß davon ab, wie wirksam sich die Einzelnen dem Tod als einer mehr als bloß natürlichen Notwendigkeit fügen, wie sehr sie bereit sind, ja darauf dringen, viele unnatürliche Tode zu sterben, wie sehr sie dem zustimmen, sich zu opfern und sich nicht gar zu sehr gegen den Tod zu sperren."[8] Im Namen der Herr-

5 Georg Lukács: Der junge Hegel [1948]. Bd. 2. Frankfurt am Main 1973, S. 495 – 545. Zugleich versucht Lukács in dieser Schrift, den ‚Linkshegelianismus' von *Geschichte und Klassenbewußtsein* zu überwinden und kritisiert an Hegel, was er auch am eigenen Verdinglichungsbegriff nicht mehr akzeptiert: die Gleichsetzung von Entäußerung oder Entfremdung und Gegenständlichkeit beziehungsweise Dingheit, wonach die Rücknahme der Entäußerung in das Subjekt die Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt bedeutet und eben allein darin Versöhnung gedacht wird. Lukács erkennt jetzt zwar, dass Hegel auf diese Weise die Natur zum Verschwinden bringe, die wirkliche Wechselwirkung von Natur und Gesellschaft aufhebe, er selbst vermag aber Natur weiterhin nur unter dem Gesichtspunkt der Arbeit zu denken. Die Arbeit nimmt für ihn damit dieselbe Funktion ein wie für Kojève der Tod.

6 Herbert Marcuse: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Schriften. Bd. 4. Übersetzt von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main 1989, S. 157, 164.

7 Fukuyama vollbrachte – wohl nicht zufällig nach dem Ende der Sowjetunion – das Kunststück, die Hegel-Deutung Kojèves zu übernehmen und zugleich dessen Primat des Todes geflissentlich zu übersehen. Mit einiger Notwendigkeit erschienen ihm darum „Khomeini und der islamische Fundamentalismus" in den 1980er Jahren etwa so bedeutsam wie die Hippies in den 1960er Jahren (Das Ende der Geschichte. München 1992, S. 127 f.). Zu dieser Auffassung kehrt er heute, nachdem die Irritationen des 11. Septembers 2001 vergessen sind, nur allzu gerne wieder zurück (Die Welt, 4. 4. 2011). Er beschreibt damit leider nichts anderes als die Bahn der US-amerikanischen Außenpolitik von Clinton über Bush zu Obama.

8 Herbert Marcuse: Die Ideologie des Todes. In: Der Tod in der Moderne. Hrsg. v. Hans Ebeling. Königstein 1979, S. 112 f. Es ist dabei interessant zu beobachten, dass Marcuse, als er noch im Banne Heideggers stand, sich ebenfalls bei Hegel auf die *Phänomenologie* und das Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft konzentrierte und dabei die Arbeit an die Stelle des Todes zu setzen trachtete – nur dass in der Arbeit selber, wie er sie damals auffasste, immer wieder das Sein zum Tode durchdringt. Wie um den Tod zu beschwören, behauptete Marcuse, dass das „Leben" der „ursprüngliche Grundbegriff" Hegels sei, aber das Leben geht vollständig in Arbeit auf: das Individuum sei nur, was es getan hat (Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlich-

schaft hat darum auch die *Rechtsphilosophie* Hegels letztlich die Aporien aufgelöst, die der Hobbessche *Leviathan* bietet, der noch zwischen dem Schutz des einzelnen Lebens und dem Opfer für den Staat hin und her schwankte. Hegel bestreitet nämlich in der späten Schrift energisch, dass „der *Schutz* und die *Sicherung* des Lebens und Eigentums der Individuen als einzelner so unbedingt" das „substantielle Wesen" des Staats sein könne, vielmehr sei der Staat „das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert".[9]

Kojève hingegen interpretiert dieses „substantielle Wesen" des Staats nun ganz aus dem Geist Heideggers, das heißt, er zieht die Vermittlungsformen ein, die Hegel in der Analyse der modernen Gesellschaft herausgearbeitet hat und destilliert darum aus dem Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft der *Phänomenologie des Geistes* das Arkanum stalinistischer Politik: Die Todesdrohung für denjenigen, der für andere arbeiten muss, die Todesdrohung also, wie Kojève sie ontologisiert, erfolgt nicht nur unmittelbar von einer staatlichen Instanz aus, sie tritt sogar an die Stelle aller Vermittlungsformen, während unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft diese Drohung vom Staat vorgeblich doch nur ausgeübt werden soll als Garant des Vertrags und sich zunächst darin zeigt, für andere arbeiten zu müssen, um sich auf dem Markt die Mittel zu beschaffen, die zum eigenen Überleben notwendig sind. Hegel formulierte das in der *Rechtsphilosophie* noch wie in bewusster Abgrenzung vom Dasein des Knechts: Von meinen besonderen, körperlichen und geistigen Geschicklichkeiten und Möglichkeiten der Tätigkeit kann ich „einzelne Produktionen und einen in der Zeit beschränkten Gebrauch", den ein anderer davon machen kann, veräußern, „weil sie nach dieser Beschränkung ein äußerliches Verhältnis zu meiner Totalität und Allgemeinheit erhalten." Nur „durch die Veräußerung meiner ganzen durch die Arbeit konkreten Zeit und der Totalität meiner Produktion" würde ich „das Substantielle derselben, meine allgemeine Tätigkeit und Wirklichkeit, meine Persönlichkeit zum Eigentum eines anderen machen".[10]

Der Herr eignet sich aber bei Kojève dieses Substantielle an, indem er die Todesdrohung von jeglichem Vertrag loslöst und um ihrer selbst willen zur Geltung bringt. Denn

keit [1932]. Schriften. Bd. 2. Frankfurt am Main 1989, S. 311), wobei wiederum das rein einzelne Tun und Treiben der Individuen nur durch das allgemein erhaltende Medium, durch die Macht des ganzen Volks Realität, Bestehen und Inhalt habe (S. 313). Zugleich liest sich Marcuses Deutung des Herr-Knecht-Kapitels eben nicht zufällig wie eine Paraphrase auf *Geschichte und Klassenbewußtsein* von Lukács: „Gerade in seiner äußersten Unfreiheit wird dem Knecht das Erlebnis der absoluten Freiheit dem Seienden schlechthin gegenüber werden, das Erlebnis der ‚Wahrheit der reinen Negativität und des Fürsichseyns', für sich selbst diese Vergegenständlichung zu durchbrechen..." (S. 294). Damit deckt Marcuse mehr oder weniger unfreiwillig die Herkunft des Verdinglichungsbegriffs von Lukács in der Hegelschen *Phänomenologie* auf: Für *Geschichte und Klassenbewußtsein* ist die „rein abstrakte Negativität im Dasein des Arbeiters" der Umschlagpunkt: Sie ist nicht nur „die objektiv typischste Erscheinungsform der Verdinglichung, das struktive Vorbild für die kapitalistische Vergesellschaftung", sondern „– eben deshalb – *subjektiv* der Punkt, wo diese Struktur ins Bewußtsein gehoben und auf diese Weise praktisch durchbrochen werden kann" (Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik [1923]. Darmstadt; Neuwied 1968, S. 352).

9 G. W. F. Hegel: Grundlinien zur Philosophie des Rechts. Werke. Bd. 7. Frankfurt am Main 1970, S. 191.

10 Ebd. S. 144 f.

der Souverän soll sich ganz an die Stelle des Vertragspartners setzen, der das Kapital als Eigentumstitel besitzt. Was aber die Situation dieses Eigentümers der Produktionsmittel in der bürgerlichen Gesellschaft betrifft, kommt der Hegelianer, der Stalin begreifen möchte, doch noch zu erstaunlichen Resultaten, wie um zu begründen, dass die letzte Stunde des Eigentümers geschlagen habe: Den Angehörigen der bürgerlichen Klasse sieht er zwar zunächst einmal nicht als Knecht, er arbeitet nicht für andere. Dieser „bourgeoise Arbeiter" arbeite aber ebenso wenig für sich, insofern er eine bloß biologische Größe ist, er arbeite für sich nur als Rechts-Person, als Privat-Eigentümer, das heißt, er arbeite für das Eigentum als solches, für das Geld gewordene Eigentum, das Kapital. Das Kapital erscheint bei Kojève als eine zum veritablen Herrn gewordene Projektion des „bourgeoisen Arbeiters", es wird, obschon das Werk des Eigentümers, von ihm unabhängig und macht ihn sich untertan, ganz wie der Herr den Knecht, freilich mit dem Unterschied, dass die Knechtschaft diesmal vom ‚Arbeiter' bewusst und frei, also ohne Androhung des Todes, hingenommen wird. So hält Kojève fest, dass für Marx das zentrale Phänomen der bürgerlichen Welt nicht Knechtung des Handarbeiters durch den reichen Bourgeois, sondern Knechtung beider durch das Kapital ist. Der Pseudo-Herr aber wäre durch den wahren Staat zu ersetzen, durch den weltweit herrschenden Einheitsstaat des Kommunismus, wie Kojève ihn versteht. Das aber kann nur geschehen, „wenn sich das knechtische Element der Arbeit mit dem für den Herrn kennzeichnenden Element des Kampfes auf Leben und Tod verbindet". Eben daran sei die Französische Revolution noch gescheitert, obwohl *la grande terreur* den Weg schon gewiesen habe: „Der Bourgeois ist weder Knecht noch Herr, sondern – als Knecht des Kapitals – sein eigener Knecht. Er muß sich also von sich selbst befreien. Der zum Revolutionär gewordene arbeitende Bourgeois schafft selbst die Situation, in der er das Moment des Todes in seine Existenz aufnimmt. Und nur dank der Schreckensherrschaft wird die Idee der abschließenden Synthese, die den Menschen endgültig ‚befriedigt', verwirklicht."[11]

Eine solche Herrschaft sieht Kojève auch für den wirklichen Endkampf vor. Denn die Hoffnungen, die Hegel auf Napoleons Weltreich setzte, wurden enttäuscht, und darum fühlt sich der marxistische Hegelianer herausgefordert, sie neu zu artikulieren: Nun erst wird der verheerende Sinn vollends deutlich, der in der Deduzierung der physischen Arbeit aus dem gewaltsamen Tod liegt: Solange es „auf der Erde noch einen Rest von müßiger Herrschaft gibt, gibt es im Arbeiter auch einen Rest von Knechtschaft". Der Knecht ist also gezwungen, die Herrschaft durch Vernichtung oder Tötung des Herrn aufzuheben. „Und diese Vernichtung manifestiert sich auch im und durch den Endkampf um die Anerkennung, der notwendig den Einsatz des Lebens seitens des befreiten Knechtes in sich schließt. Dieser Einsatz ist es im übrigen, der seine durch die Arbeit eingeleitete Befreiung vollendet, indem er in diese das

11 Kojève: Hegel (wie Anm. 1), S. 88.

bisher fehlende Moment der Herrschaft einführt. Im und durch den Endkampf, in welchem der zum Arbeiter gewordene ehemalige Knecht als Kämpfer um des bloßen Ruhmes willen handelt, erschafft sich der freie Bürger des allgemeinen und homogenen Staates, der zugleich Herr und Knecht und damit keines von beiden mehr, sondern der ‚synthetische' oder ‚totale' einzige Mensch ist, in dem die These der Herrschaft und die Antithese der Knechtschaft dialektisch ‚aufgehoben' sind: nämlich annulliert, insoweit sie einseitig oder unvollkommen, aber *aufbewahrt*, insoweit sie wesentlich oder wahrhaft menschlich sind, womit sie daher in ihrem Wesen und in ihrem Sein *emporgehoben* werden."[12]

Da Kojève das wirklich Menschliche nur in der Wendung gegen das Lebensinteresse sehen kann, im Daransetzen des Lebens, ist für ihn Befreiung nur als Herrschaft des totalen Staats denkbar. Wenn aber Herrschaft und Knechtschaft nicht mehr existieren, ist die Bereitschaft, das Leben daranzusetzen erst recht unaufhebbar. Das hat Leo Strauss in seiner Kritik erkannt: Kojève visiere einen Staat, in dem also die letzte Zuflucht der Menschlichkeit des Menschen im politischen Mord bestehen müsste[13]; dieser universelle und homogene Weltstaat wäre die finale Entfesselung des Kriegs aller gegen alle.

Erkenntnis und Arbeit werden von Kojève gleichermaßen aus dem gewaltsamen Tod abgeleitet, und genau auf diese Weise entledigt sich der Philosoph aller Fragen der Form: Die Antinomie Kants wird gleichsam zu einem notwendigen Vernichtungsprozess erklärt[14], in dem die intelligible Welt die Natur austilgen muss – das nennt der stalinistische Hegelianer dann Dialektik. Der Mensch ist darin „das Dasein des Begriffs in der Welt, also einer Zukunft, die niemals Gegenwart wird. Diese Zukunft aber ist für den Menschen sein Tod – seine Zukunft, die niemals seine Gegenwart wird; und die einzige Wirklichkeit oder reale Präsenz dieses Futurums ist das Wissen, vermöge dessen der Mensch im Präsens um seinen zukünftigen Tod weiß ... Der Logos wird Fleisch, wird Mensch nur unter der Bedingung, daß er [der Mensch] sterben will und kann."[15]

Wenn Kojève in der Einzahl vom Menschen spricht, dann löscht er zugleich das Verhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinem aus: Das Individuum ist im Sein des Menschen und der Welt verschwunden. Um das explizit zu machen, formuliert er das Ideal des Weisen: Dieser Weise ist „mit allem, was *ist*, völlig und endgültig versöhnt. Er vertraut sich rückhaltlos dem Sein an und öffnet sich gänzlich dem Wirklichen, ohne ihm Widerstand entgegenzusetzen."[16] Die Wahrheitskriterien, die diese Weisheit jedoch

12 Ebd. S. 191.

13 Leo Strauss: On Tyranny. Hrsg. v. Victor Gourevitch; Michael S. Roth. Chicago 2000, S. 209 ff.

14 Sich fundamental gegen diese Notwendigkeit kehrend, haben Robert Kurz und die sogenannte Wertkritik im Grunde Kojèves Bild von Kant als Negativ reproduziert: „Kant kann man insofern lesen, wie man das Nazi-Reichsparteitagsgelände in Nürnberg besichtigt." (Tabula rasa. In: Krisis 27/2003, S. 107) „Die bürgerliche Einheit von Theorie und Praxis ist das Vernichtungslager, die Atomexplosion, das Flächenbombardement. Darin besteht der verborgene gemeinsame Nenner von Kant, Hitler und Habermas, von deutscher Ideologie und US-Pragmatismus, von liberaler Zwangsfreiheit und totalitärem Autoritarismus." (Blutige Vernunft. In: Krisis 25/2002, S. 82)

15 Kojève: Hegel (wie Anm. 1), S. 132 f.

16 Ebd. S. 140.

hat, sind „blutiger Kampf“ und „physische Arbeit“, denn das Wirkliche, das dialektisch ist, sei „durchtränkt von der negierenden Tat des Kampfes und der Arbeit“.[17]

In diesem Zusammenhang formuliert Kojève so etwas wie die französische Variante der deutschen Existenzialphilosophie: „ein Mensch ist nur dann frei, wenn er sich selbst durch seine *Tat* frei gemacht hat“; er würde aufhören „wahrhaft menschlich zu sein“, wenn er aufhörte, „auf Grund der Zukunft oder des ‚Entwurfes‘ zu leben, um sich ausschließlich von der Vergangenheit oder der ‚Erinnerung‘ beherrschen zu lassen“.[18] Der Mensch ist also frei, er wird nicht als Knecht geboren. Ist er zu einem solchen geworden, so gab es dafür keinen Grund, außer dass er selbst nicht bereit war, im Kampf bis aufs Letzte zu gehen und das Leben zu opfern. „Es gab keinen ‚Grund‘ dafür, daß eines der beiden Lebewesen (der Gattung *Homo sapiens*) gerade Herr und nicht Knecht wurde. Herrschaft und Knechtschaft haben keine ‚Ursache‘, sind durch keine Gegebenheit ‚bestimmt‘, können nicht aus der ihnen vorausliegenden Vergangenheit ‚abgeleitet‘ oder vorhergesehen werden, sondern resultieren aus einer *freien* Tat.“[19] Die freie Tat, Freiheit schlechthin, besteht darin, dass der Mensch sich als Lebewesen negiert, dass er das Leben einsetzt, ohne jede biologische *raison d'etre*, ohne jedes Lebensinteresse. Nur durch die Fähigkeit, sich selbst den Tod zu geben, erweist sich das Subjekt als frei schlechthin, über allen Zwang erhaben. Wenn sich der Mensch den Tod geben kann, dann kann er jedem ihm auferlegten Schicksal entgehen, denn wenn er zu existieren aufhört, erleidet er es nicht mehr. So ist der Selbstmord oder der freiwillige Tod ohne „Lebensnotwendigkeit“ die deutlichste Manifestation der Negativität oder der Freiheit.

Kojève macht zur positiven Anthropologie, was als negatives Prinzip dieser Gesellschaft wie jeder Form von Herrschaft dem Individuum immerzu eingeprägt wird: der Tod als einzige Möglichkeit von Freiheit. Wenn der Mensch „sich nicht ohne ‚Notwendigkeit‘ den Tod geben könnte, würde er der strengen Determinierung durch die gegebene Totalität des Seins nicht entgehen“[20], und so können auch „Dienst und Arbeit nur insoweit frei und schöpferisch“ sein, „als sie in der aus dem Todesbewußtsein entstehenden Furcht geleistet werden. Letzten Endes ist es also dieses Todesbewußtsein, das den Menschen humanisiert und die letzte Grundlage seiner Menschlichkeit bildet.“[21]

Wenn die Hegel-Deutung Kojèves auf diese Weise den Hitler-Stalin-Pakt philosophisch vorbereitet hat,[22] erscheint Jean-Paul Sartres Philosophie wie der erste, bis

17 Ebd. S. 150.
18 Ebd. S. 181.
19 Ebd. S. 185.
20 Ebd. S. 248.
21 Ebd. S. 265.
22 Unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sollte Kojéve dann ein Bündnis visieren, das ebenso gegen den Westen wie gegen Deutschland gerichtet war: Er schlug de Gaulle ganz in der Tradition der Großraumtheorie von Carl Schmitt die Bildung eines Lateinischen Imperiums vor, einer Union Frankreichs mit Spanien und Italien. Dieses *Aid-Mémoire* wurde schließlich kurz vor der deutschen Wiedervereinigung zum ersten Mal publiziert und zwar von dem „Neuen Philosophen“ Bernard-Henry Lévy (im ersten Heft seiner Zeitschrift *La Règle du Jeu*). Man könnte noch in dieser Publikationsgeschichte einen Beleg für das Fortwirken jenes ursprünglichen Pakts mit Heidegger erkennen: So sehr Lévy auch von seiner maoistischen Vergangenheit Abstand genommen hat, zum wirklichen Bruch mit

heute kaum begriffene Versuch, dem Bündnis sich zu widersetzen, das hier von Kojève mit Heidegger im Namen des Seins zum Tode geschlossen wurde und bei Lacan und Foucault wie bei unzähligen Adepten fortwesen sollte.

Engagement gegen den Tod: Sartres Heidegger-Kritik

Im Essay und in der Vorlesung scheute sich Theodor W. Adorno nicht zu erklären, wie nah ihm die Aussage einer Figur aus „dem bedeutendsten und deshalb in Deutschland kaum gespielten Stück von Sartre, *Morts sans sépulture*", ging. Diese Figur, „einer der jungen und der Folter überantworteten Widerstandskämpfer", sagt: „kann man eigentlich überhaupt noch – oder: wozu soll man eigentlich noch – in einer Welt leben, in der sie einen schlagen, bis einem die Knochen zerbrechen?" Und Adorno fügt hinzu, „daß überhaupt kein Gedanke, der nicht daran sich gemessen hat, der das nicht theoretisch in sich aufnimmt, daß ein solcher Gedanke von vornherein einfach das abschiebt, worüber nachzudenken ist, – und deshalb ein Gedanke gar nicht genannt werden kann"[23]. Zugleich jedoch formulierte er prononciert sein Misstrauen dem französischen Existenzialismus gegenüber und schrieb, dass manche von Sartres Parolen auch von dessen Todfeinden nachgeplappert werden könnten: Wenn es bei ihm um „Entscheidung an sich" gehe, würde das sogar das nationalsozialistische „Nur das Opfer macht uns frei" decken.[24]

Adornos Annahme, dass es sich bei Sartre um „Entscheidung an sich" handle, wirft allerdings die Frage auf, worin das Subjekt der Entscheidung bestehe; ob es dieses Subjekt überhaupt geben kann, wird Entscheidung absolut gesetzt. Erst die Antwort darauf sagte etwas über das Verhältnis zum Opfer wie den Begriff der Freiheit. Bei Heidegger, von dem Sartre doch ausgeht, ist das Subjekt im „Dasein" verschwunden, das Ich verbleibt als bloß „unverbindliche formale Anzeige" – und damit ist ebenso das Verhältnis von Subjekt und Objekt wie die Unterscheidung zwischen Einzelnem und Ganzem, die aus der Differenz erst bestimmbare Einheit der Momente, eliminiert. Diese Tabula rasa, die der Philosophiegeschichte entgegengehalten wird, hat einen präzisen politischen Auftrag: das Individuum ist von vornherein der Perspektive des Opfers zu unterwerfen, und zwar des Opfers für die Gemeinschaft: Dasein ist objektlose Innerlichkeit wie subjektlose Gemeinschaft in einem[25], Gemeinschaft selber damit Aufhebung aller Vermittlung im Sein, „Sein zum Tode": „Nur das Freisein für den Tod

Heidegger scheint er bis heute nicht bereit. Inzwischen beruft sich mit weit größerem Medienecho, angefeuert durch die Eurokrise, der wohl einflussreichste antiamerikanische Ideologe der Gegenwart, Giorgio Agamben, mit einem eigenen Memorandum auf Kojèves Projekt (siehe La Repubblica, 15. 3. 2013).

23 Theodor W. Adorno: Metaphysik. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Nachgelassene Schriften. Abt. IV: Vorlesungen. Bd. 14. Frankfurt am Main 1998, S. 174.

24 Theodor W. Adorno: Engagement. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1997, Bd. 11, S. 415.

gibt dem Dasein das Ziel schlechthin …“[26], aber dieses Ziel, darin liegt der Clou der Heideggerschen Philosophie, ist der Weg: vorlaufende Entschlossenheit. Das Opfer, wie es mit jenem Freisein und dieser Entschlossenheit beschworen wird, ist bereits Verdrängung der Gewalt, indem das Denken gleichsam suggeriert, es habe im Sein selber längst stattgefunden und wäre nur noch im Dasein zu ratifizieren. Die Entscheidung wäre also immer eine, die bereits gefallen ist.

Angesichts des Heideggerschen Seins, der Gemeinschaft zum Tode, hat sich demnach ein Verhältnis wie das zwischen Herr und Knecht, dessen Ursprung noch bei Hegel als Gewalt kenntlich sein soll, immer bereits erledigt. Es wird konsequenterweise sogar die Unterscheidung von Ding und Individuum unmöglich: die Menschen verschmelzen buchstäblich mit den Waren, sodass jederzeit „mit dem in Arbeit befindlichen Zeug die anderen ‚mitbegegnen‘, für die das Werk bestimmt ist“.[27] Umgekehrt findet auch das Gewaltsame, das in der Gemeinschaft selber liegt, insoweit sie sich nur gegen den inneren und äußeren Feind konstituieren kann, keinen begrifflichen Ausdruck. Darin liegt der Ursprung der raunenden ‚Formulierungskunst‘ Heideggers, des unablässigen Fragens um des bloßen Fragens willen, wie das Geschwollene der Begriffe; als Einstimmung auf das längst Beschlossene sind sie auch darin das Gegenteil der Spekulation: Die Gewalt soll nicht zur Sprache kommen, denn sie hat so selbstverständlich zu sein, dass es gar nicht mehr nötig ist.

Der Begriff der Angst, wie ihn Heidegger von Kierkegaard übernimmt, dient genau dazu. „Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.“[28] Unvermittelt spricht Heidegger hier von der „Vereinzelung“, obwohl er doch eben noch behauptet hatte, dass sofern das Dasein überhaupt ist, es „die Seinsart des Miteinanderseins“ habe.[29] Mit dem „Worum des Sich-ängstens“ erschließe aber „die Angst das Dasein als *Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzeltes in der Vereinzelung sein kann“.[30] Schon Kierkegaard hatte die Angst bestimmt als das „sich für sich Zeigen der Freiheit in der Möglichkeit“[31] – und von der Gewalt geschwiegen, mit der das Individuum rechnen muss, vor der es sich fürchten muss, sobald es als frei auch handelt. Bei Heidegger jedoch ist diese Verdrängung der Gewalt zugleich emphatisches Einverständnis mit ihr: Der Furcht wird auch noch ihr eigentliches Daseinsrecht, das Kierkegaard unangetastet lässt, bestritten, sie ist die an die „Welt“ verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.[32] Und der Tod, der für Kierkegaard hinter der ewigen Seligkeit dessen

25 Darum wird auch der Freitod, der eben nicht für die Gemeinschaft geschieht, durchaus verdammt wie der Skeptizismus, Heidegger argumentiert hier nicht viel anders als die Religionen: der Skeptiker löscht in der Verzweiflung des Selbstmords das Dasein und damit die Wahrheit aus, siehe Martin Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 229.

26 Ebd. S. 384.
27 Ebd. S. 117.
28 Ebd. S. 186.
29 Ebd. S. 125.
30 Ebd. S. 187 f.
31 Sören Kierkegaard: Der Begriff Angst. Gesammelte Werke. 11./12. Abt. Düsseldorf 1952, S. 114.
32 Heidegger: Sein und Zeit (wie Anm. 25), S. 189.

verschwindet, welcher den Sprung in den Glauben getan hat, wird erst bei Heidegger zur „eigensten Möglichkeit", die das Dasein als Sein zu übernehmen hat.

Kojèves Vorlesungen über Hegel versuchten nichts anderes, als eben die Verdrängung der Gewalt zurückzunehmen – durch Rekurs auf das Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*. An die Stelle der Gemeinschaft, als Vernichtung um ihrer selbst willen, setzte er die Vernichtung der Herren durch die Knechte im Endkampf, welcher freilich kein Ende macht mit dem Sein zum Tode, mit der Herrschaft selber. Wenn der Knecht das Element des gewaltsamen Todes in sich aufgenommen und den Herrn vernichtet hat, tritt wohl ein Zustand ein, der sich nur noch mit Heideggerschen Kategorien beschreiben lässt, wovor aber Kojève aus irgendeiner Intuition heraus zurückschreckt. Sein zum Tode findet sich in seiner Hegel-Lektüre als gewaltsamer Tod jedenfalls nur scheinbar politisch konkretisiert, der Akzent wird auch bei ihm bloß darum auf tödliche Gewalt gelegt, damit von der Form der Herrschaft, der die Drohung mit ihr zugrunde liegt, abstrahiert werden kann.

Gewalt wird aber als Gesellschaftliches überhaupt nur bewusst, indem begriffen wird, dass etwas gegen sie getan werden könnte; dass sie, Grundlage aller Formen der Ausbeutung und Erniedrigung, zu beseitigen wäre, sollte es jemals etwas wie wirkliche Befreiung geben. Der Begriff der Gewalt ist so gesehen unmittelbarer als jeder andere durch die bloße Möglichkeit zu bestimmen, seinen eigentlichen Gegenstand abzuschaffen. Wie umgekehrt der Begriff des Leibes, die Kritische Theorie beim Wort genommen, nur dann nicht zu Ontologisierung führt – als „Maß der Konkretion" und „Invariante"[33] –, wenn er noch als Maß und Invariante über sich hinausweist: auf die mögliche Existenz einer Gesellschaft, in der dieser Leib nicht mehr verleugnet und zerstört, als quälbarer und tötbarer fungiert.

Während aber die politische Gewalt in Deutschland und Europa, alle Vermittlung sprengend und überall sichtbar, in einem nie dagewesenen Ausmaß angewandt wurde, wurde sie zugleich mehr als jemals und wie für alle Zeiten philosophisch verdrängt. Das ist das Geheimnis der Heideggerschen Begriffe, das ist das Prinzip seiner Philosophie, die ebenso als die des Nazismus wie des Postnazismus gelten kann.

Die Frage ist, ob Sartre diese Verdrängung mitmacht. Zu seinen zentralen Gedanken gehört zunächst die Kritik an Hegels Herr-und-Knecht-Kapitel. Sie ist die Voraussetzung dafür, dass Sartre Heidegger nicht folgt, dessen Liquidierung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses vielmehr mit einzigartigem Aplomb zurücknimmt: „Kein Philosoph", so Manfred Dahlmann, hat „gerade den Bruch zwischen Subjekt und Objekt so stark gemacht wie Sartre".[34] Er erkannte, dass die *Phänomenologie des Geistes* nicht, wie sie vorgibt, vom je

33 Siehe hierzu die Kritik, die Adorno Benjamin gegenüber formulierte: Theodor W. Adorno; Walter Benjamin: Briefwechsel 1928 – 1940. Hrsg. v. Henri Lonitz. Frankfurt am Main 1994, S. 193.

34 Manfred Dahlmann: Freiheit und Souveränität. Kritik der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres. Freiburg 2013, S. 77.

Einzelnen, der Knecht oder Herr wird, seinen Ausgang nimmt, sondern von einem Allgemeinen, das im Grunde dem Einzelnen als bereits vorausgesetzt gedacht wird und sich am Ende bloß bestätigt sieht. Das Bewusstsein von Herr und Knecht geht nicht über ins Selbstbewusstsein des Geistes, sondern es ist immer schon als Identität hypostasiert und vollzieht als leere Form eine bloße Scheinbewegung. Nicht um einen wirklichen Kampf, bei dem es, wie Hegel betont, auf Leben und Tod des Einzelnen ginge, handelt es sich also, sondern um eine logische, besser: tautologische Operation, die des Kampfes und der Herrschaft bloß als Durchgangspunkt oder besser: Illustration bedarf. Es könne „das allgemeine Selbstbewußstein", das sich durch alle diese dialektischen Phasen der Herrschaft hindurch zu befreien sucht, „nach seinem eigenen Geständnis einer reinen leeren Form gleichgesetzt werden: dem ‚Ich bin Ich' ... Das Ziel dieses dialektischen Konflikts, das allgemeine Selbstbewußtsein, ist mitten in seinen Wandlungen nicht reicher geworden, es hat sich vielmehr völlig entblößt, es ist nur noch das ‚ich weiß, daß andere mich als sich selbst wissen'."[35] Sartre folgert daraus nun nicht, dass mit der Ersetzung des Denkens durch das Leben, die Hegel hier illustrativ vornimmt, auch die Todesdrohung legitimiert wird, er interessiert sich dafür überhaupt nicht, sondern schließt aus seiner Kritik des Kampfes um Anerkennung auf eine neue Ontologie: „Keinerlei allgemeine Erkenntnis kann aus der Beziehung der Bewußtseine hergeleitet werden. Wir nennen das ihre ontologische Trennung."[36]

Was Sartre bei Hegel erkennt, verkennt er darum bei Heidegger. Er glaubt oder unterstellt, dass dieser im Unterschied zu jenem das Dasein als individualisiertes auffasst; dass Dasein „menschliches Dasein", die „Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst", das Bewusstsein des Individuums „für sich" wäre, während es eben bei Heidegger gerade im Sein zum Tode von vornherein entindividualisiert, auf die bloße Selbigkeit, Hypostasierung der Identität A = A, heruntergebracht ist, dergestalt, dass es gar nicht mehr möglich ist – wie doch immerhin noch bei Hegel, um jene Scheinbewegung plausibel zu machen – Gewalt auch nur zu denken: „Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst" sei, so Heidegger, „ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich".[37] Das Verhältnis zwischen Einzelnem und Ganzem ist in dieser Selbigkeit ausgelöscht, so dass auch die Gewalt, die in der Gesellschaft die Einheit garantiert, den Zwang zur Identität erst ermöglichend, vollständig ausgeblendet wird. All das kann von Sartre an Heideggers Denken allein durch die Übertragung von Dasein in menschliches Dasein gar nicht wahrgenommen werden. Doch widerspricht er Heidegger aus diesem Missverständnis heraus dennoch an der entscheidenden Stelle: „So ist der Tod nie das, was dem Leben seinen Sinn gibt."[38]

35 Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Philosophische Schriften I. Bd. 3. Reinbek 1994, S. 433.

36 Ebd. S. 441.

37 Heidegger: Sein und Zeit (wie Anm. 25), S. 130.

In dem Für-sich-Sein, das er an die Stelle von Heideggers Dasein setzt, gibt es „keinen Platz für den Tod"; es könne ihn weder erwarten noch realisieren, noch sich auf ihn hin entwerfen, der Tod sei so absurd wie die Geburt. Eben das hat Heidegger von vornherein aufs Schärfste zurückgewiesen – es ist geradezu der Hass auf diese Haltung, aus dem heraus Heidegger *Sein und Zeit* geschrieben hat: „Was sich gemäß dem lautlosen Dekret des Man ‚gehört', ist die gleichgültige Ruhe gegenüber der Tatsache, daß man stirbt. Die Ausbildung einer solchen ‚überlegenen' Gleichgültigkeit entfremdet das Dasein seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen."[39]

Wenn bei Kojève die Aussicht auf den Tod, das Wissen sterblich zu sein, sich selbst töten zu können, die Freiheit erst begründet, so streicht Sartre mit grandioser Selbstverständlichkeit den Tod einfach durch und prätendiert im Gegenteil, dass die Freiheit damit nichts zu tun habe. Sie bleibe total und unendlich. Nicht weil der Tod sie nicht begrenzte, sondern weil die Freiheit dieser Grenze nie begegnet, sei der Tod durchaus kein Hindernis für meine Entwürfe. So erscheint es Sartre müßig, vor dieser Notwendigkeit in den Selbstmord zu fliehen. Der Selbstmord könne nicht als ein Lebensende angesehen werden, dessen eigener Grund ich wäre. Als Handlung meines Lebens erfordere er ja selbst eine Bedeutung, die ihm nur die Zukunft geben könne. Da er aber die letzte Handlung meines Lebens ist, versage er sich diese Zukunft; demnach bleibe er total unbestimmt. Dennoch wird er von Sartre bestimmt – und zwar, wie alles bei ihm, durch den Blick des Anderen: der Selbstmord ist „der Triumph des Gesichtspunkts Anderer über den Gesichtspunkt mir gegenüber, *der ich bin*".[40] Wer glaubt, Freitod zu begehen, akzeptiert in Wahrheit nur vollständig den Triumph des Gesichtspunkts Anderer ihm gegenüber. Merkwürdig immerhin, dass Sartre den Selbstmord hier nicht aus der Angst vor der Freiheit deutet, als die einzige Möglichkeit, ohne „Unaufrichtigkeit" („mauvaise foi") vor der Freiheit zu fliehen.[41] Es ist, als wollte er keinerlei Konjunktion zwischen Freiheit und Freitod zulassen. Was dem Einzelnen als letzter Ausweg gelten kann, erscheint nur in der unbestimmten Form eines Schauderns am Abgrund.[42]

L'être et le néant ist von Anfang an darauf ausgerichtet, das Sein zum Tode zu verneinen, die „Theodizee des Todes", die Adorno dann im *Jargon der Eigentlichkeit* in allen Konse-

38 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 35), S. 928.

39 Heidegger: Sein und Zeit (wie Anm. 25), S. 254.

40 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 35), S. 929.

41 Nach Sartre ist es ja – in Anlehnung an Kierkegaard – die Angst vor dem zukünftigen Ich, den zukünftigen Entscheidungen, durch die „das unaufhörliche Spiel von Entschuldigungen" konstituiert ist, das der „Evidenz der Freiheit" zu entgehen sucht; siehe ebd. S. 99.

42 Wenn nichts mich zwingt, mein Leben zu retten, hindert mich nichts, mich in den Abgrund zu stürzen. Das entscheidende Verhalten wird aus einem Ich hervorgehen, das ich noch nicht bin. Der Selbstmord „würde die Angst beenden", so stellt sich das Mögliche als Motiv dar. „Glücklicherweise bieten sich diese Motive ihrerseits, lediglich weil sie Motive eines Möglichen sind, als unwirksam, als nicht-bestimmend dar: sie können ebensowenig den Selbstmord hervorbringen, wie mein Schaudern vor dem Sturz mich bestimmen kann, ihn zu vermeiden. Diese Gegen-Angst beendet im allgemeinen die Angst, indem sie sie in Unentschlossenheit verwandelt. Die Unentschlossenheit ruft ihrerseits die Entschlossenheit hervor: man entfernt sich plötzlich vom Rand des Abgrunds und setzt seinen Weg fort." (Ebd. S. 96 f.)

quenzen aufdecken sollte, zu negieren. Zukunft und Tod werden getrennt: Statt eines Seienden, das „wesenhaft in seinem Sein *zukünftig* ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann",[43] existiert bei Sartre ein Für-sich, das zwar seines Zeichens dazu da ist, sein Sein zu übernehmen, aber nur, um es zu überschreiten, und Gegenwart wird so bestimmt, dass sie genau diese „Negation" des Seins, dieses „Entweichen" aus dem Sein, ist. Die Zukunft selber, die Zukunft, ganz unabhängig vom Tod betrachtet, ist der einzige Sinn des Für-sich.[44]

Für *Sein und Zeit* gilt der Tod als „Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat"; die „eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit".[45] Ontologisch fixiert ist darin die Todesdrohung, die der moderne Staat monopolisiert, um die Verwertung des Werts zu garantieren; so wie das „Strukturmoment der Sorge", das im Sein zum Tode seine „ursprünglichste Konkretion" habe, eben das Lebensgefühl der Warenbesitzer in jenem Prozess der Verwertung des Werts verewigt. Das „Wovor dieser Angst" ist das „In-der-Welt-sein selbst"; das „Worum dieser Angst" ist das „Sein-Können des Daseins schlechthin".[46] Nur wissen das die furchtsamen Arbeitskraftbehälter noch nicht, solange sie nicht Volksgenossen geworden sind. Auf diese „Konkretion" hin versucht Heideggers Philosophie beim Subjekt, dem „Man" des Alltags, zu dringen und darum die Angst in ihm, die als Furcht, sich nicht mehr reproduzieren zu können, von allgemeiner Krise, Inflation und Börsenkrach befeuert wird, endgültig auf Todes- und Tötungsbereitschaft auszurichten, und zwar im Namen nicht irgendeines besseren Lebens wie etwa in stalinistischer Ideologie, sondern im Gegenteil: im Namen des Todes selber: „Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige ‚schwache' Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert."[47] Es geht nicht um die Furcht des Einzelnen, sondern um eine Angst, deren Bewältigung im „Ganzseinkönnen" der Gemeinschaft terminiert, im Geschick des Volkes.[48] Was sich aber in diesem Geschick der Gemeinschaft noch wie Leben anfühlt, darüber war bei Karl Kraus das Urteil schon gesprochen: „Für die Zwecke des Todes ward selbst das Leben geachtet."[49]

In Sartres Denken hingegen ist der Tod nicht nur nicht die eigenste Möglichkeit des Seins, sondern überhaupt keine Möglichkeit. Das „Problem des Nichts", wie Sartre es aufwirft, wird ihm geradezu entgegengesetzt und viele der in deutscher Übersetzung so sonderbar klingenden Formulierungen in Zusammenhang mit *Le néant* haben hier ihren Ursprung. Während Heidegger, wenn er die Angst als Erfassen des Nichts beschreibt,

43 Heidegger: Sein und Zeit (wie Anm. 25), S. 385.
44 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 35), S. 253.
45 Ebd. S. 250 f.
46 Ebd. S. 251.
47 Ebd.
48 Ebd. S. 266.
49 Karl Kraus: Brot und Lüge. Schriften. Hrsg. v. Christian Wagenknecht. Bd. 16. Frankfurt am Main 1991, S. 88.

damit eben das Sein zum Tode meint, ist für Sartre das Nichts die mögliche Negation des Vorgefundenen – Freiheit, die ich habe, ohne dass der Tod als Möglichkeit eine selbständige Bedeutung haben kann. Meine Furcht, so Sartre in direktem Anschluss an Kierkegaard, sei die Furcht vor den Wesen der Welt, meine Angst die Angst vor mir. Die Schuld wird zu einem Problem der Zukunft, denn die Freiheit, die ich nicht verlieren kann, bringt ständig die Vergangenheit „aus dem Spiel". Auf diese Weise ergibt sich die Angst vor der Freiheit als Angst vor der Schuld und den Schuldgefühlen, wie sie das Individuum zu gewärtigen hat, wird es sich einmal in dieser oder jener Hinsicht verhalten haben. „Eine Situation, die Furcht hervorruft, insofern sie von außen her mein Leben und mein Sein zu verändern droht, ruft Angst hervor, insofern ich meinen eigenen Reaktionen auf diese Situation mißtraue."[50] Nicht zufällig kommt Sartre in diesem Moment die Situation des Soldaten in den Sinn, bei dem die Angst beginne, wenn er gerade das Verhalten vorauszusehen sucht, das er dem drohenden Beschuss entgegenzusetzen haben wird; wenn er sich also fragt, ob er „durchhalten" werde. Angst wäre demnach Angst vor den künftigen Schuldgefühlen. Aber dass die drohenden Gefühle in letzter Instanz im Zusammenhang mit einer Todesdrohung stehen, wie Sartre an dieser einen Stelle bekennt, wo er plötzlich auf seine eigene, eben erst erlebte Situation als Soldat zu sprechen kommt, ist in *Das Sein und das Nichts* nur der dunkle Hintergrund, vor dem sich der Begriff der Freiheit umso heller abhebt. Sein Freiheitsbegriff ist nicht zuletzt auch eine gewaltige Anstrengung, die Todesangst zu überwinden – in dem nicht nachlassenden Gefühl, zu wenig zu tun, die nationalsozialistische Vernichtung zu verhindern. Es wundert nicht, dass Sartre die menschliche Realität als „von Natur aus unglückliches Bewußtsein ohne mögliche Überschreitung des Unglückszustands" begreift.[51]

So begegnet die Freiheit nicht der Grenze des Todes, nur die Tat, die aus ihr folgen kann. Als solche hat die Grenze Platz im *Für-sich-sein*, wie Sartre immer dann bewusst wird, wenn er auf die politische Situation, auf nationalsozialistische Herrschaft und Krieg, Bezug nimmt: In diesem Zusammenhang ist das berühmte Diktum zu sehen, „daß auch die Folter uns nicht unsere Freiheit nimmt"[52]; oder die Aussage, dass selbst ein Verbot wie „‚Eintritt für Juden verboten', ‚Jüdisches Restaurant, Zugang für Arier verboten' usw." nur Sinn habe auf der Grundlage meiner freien Wahl, es verliere hingegen seine eigene zwingende Kraft „in den Grenzen meiner eigenen Wahl und je nachdem, ob ich unter allen Umständen das Leben dem Tod vorziehe oder im Gegenteil der Meinung bin, daß in gewissen besonderen Fällen der Tod gewissen Formen des Lebens vorzuziehen ist usw."[53] Der Tod selber gibt dem Leben keinen Sinn, aber mit ihm muss womöglich als Folge meiner Tat gerechnet werden. Es ist Sartres Antwort auf die Nazi-Parole „Nur

50 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 35), S. 92.
51 Ebd. S. 191.
52 Ebd. S. 903.
53 Ebd.

das Opfer macht uns frei". Mit dem Tod zu rechnen, legt nahe, dass er lediglich einen bestimmten Stellenwert bekommen soll. Das „usw.", das Sartre den aufgezählten Situationen anfügt, versucht ihn möglichst niedrig anzusetzen, wie um das Bewusstsein der Freiheit nicht zu erschüttern.

Freiheit und *Behemoth*

Die Freiheit darf durch den Tod nicht begrenzt werden – das ist die Situation im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Sartre will die Angst vor dem Tod ausgrenzen, aber was er über den Blick des Anderen sagt, ist voll dieser Angst: „Was ich unmittelbar erfasse, wenn ich die Zweige hinter mir knacken höre, ist nicht, daß *jemand da* ist, sondern daß ich verletzlich bin, daß ich einen Körper habe, der verwundet werden kann, daß ich einen Platz einnehme und daß ich in keinem Fall aus dem Raum entkommen kann, wo ich wehrlos bin, kurz, daß ich *gesehen werde*."[54] Sartres Philosophie extrapoliert in gewissem Sinn diese Situation, indem sie bestreitet, dass es darüber hinaus einen „absoluten Gesichtspunkt" gäbe, „den man einnehmen könnte, um verschiedene Situationen vergleichen zu können; jede Person realisiert nur eine Situation: die ihre".[55] Es gibt darum bei Sartre sowenig wie bei Heidegger ein Transzendentalsubjekt. Während Heidegger das Sein zum Tode als absolute „Freiheit des Opfers" an die Stelle dieses Über-Subjekts setzt, sodass es auch kein Subjekt mehr geben kann, wird das Transzendentalsubjekt bei Sartre in einem Subjektbegriff aufgehoben, der jeden absoluten Gesichtspunkt und erst recht den des Todes negiert.

Was immer als Vergleichbares wahrgenommen werden könnte, bleibt kontingent angesichts der Situation, die stets nur die einer bestimmten Person sein kann, nur von ihr selber realisiert werden kann. Dieses schlechthin Nicht-Verallgemeinerbare wird mit dem Begriff der Existenz verallgemeinert.[56] Da es hier im Unterschied zur Welt des Kantischen Transzendentalsubjekts oder des automatischen Subjekts des Werts eben nichts Vergleichbares gibt, somit auch keine Möglichkeit, ein Gesetz zu formulieren, bleibt scheinbar bloß eine einzige ‚Kausalität aus Freiheit': ich bin für alles verantwortlich, oder: ich bin für nichts verantwortlich. Das heißt: in welcher *Form* ich es wäre, bleibt unbestimmt, auch eine Unterscheidung darin, in welchem Sinn und in welchem Maß ich jeweils für etwas als ‚schuldig' oder ‚mitschuldig' gelten kann, scheint nicht möglich. Eine solche Unterscheidung setzte eben den Begriff der Form voraus, den Sartre aber durch den der Situation ersetzt hat. Das macht ihn unfähig, die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zu verstehen.

54 Ebd. S. 467.
55 Ebd. S. 945.
56 Siehe hierzu Dahlmann: Freiheit und Souveränität (wie Anm. 35), S. 181.

Es kann demgemäß auch keinen kategorischen beziehungsweise praktischen Imperativ geben, jedenfalls keinen, wie er noch von Kant für das Verhältnis der Individuen zueinander stipuliert wurde, um eine solche Form für das Handeln zu haben, die Verhältnismäßigkeit zu denken erlaubt, das heißt aber auch: bürgerlich zu denken erlaubt: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde;[57] und handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.[58] Der Imperativ ist der Versuch der Aufklärung, die Verantwortung des Individuums so allgemein wie möglich zu bestimmen als das, was sich nicht von Naturgesetzen herleiten lässt. Anders gesagt: es geht um die Verallgemeinerung bürgerlicher Verhältnisse, also von Verhältnissen, in denen potentiell alle Warenbesitzer sind und die Arbeitskraft als Ware verkauft wird. Während der kategorische Imperativ mit dem Begriff der Maxime die Vertragsfreiheit moralisch verallgemeinert, zielt der praktische durch die Mittel-Zweck-Relation auf die Frage der Gewalt. Er ist mithin so formuliert, dass er in allen Teilen mit dem Kapitalverhältnis übereinstimmt, es gleichsam deckt, insofern der Unternehmer den Besitzer der Arbeitskraft nicht als bloßes Mittel begreift, wie der Sklavenhalter den Sklaven, sondern nur dessen Arbeitskraft. Der Selbstzweck, den Käufer und Verkäufer wechselseitig aneinander anerkennen, manifestiert sich in der Vertragsfreiheit. Der Kapitalist darf also keine Gewalt anwenden. Diese rechtliche Situation stellt sich dar als das „moralische Gesetz in uns", so allgemeingültig und überhistorisch, wie der „gestirnte Himmel über uns". So gesehen wäre es die Vertragsgesellschaft auf der Grundlage des Kapitals, die es erst erlaubt hätte, den Menschen schlechthin, das heißt: alle Menschen, unter dem Gesichtspunkt der Freiheit zu denken. Aber wie sich bei Kant zeigt: Diese Freiheit erscheint immer nur als Freiheit von den Naturgesetzen, als Unabhängigkeit „von der Nötigung durch sinnliche Antriebe", oder anders gesagt: als Pflicht, hinter der sich unschwer die Verbindlichkeit erkennen lässt, den einmal geschlossenen Vertrag auch einzuhalten.

Die rechtliche Konstellation vermag jedoch in eine moralische nur abgewandelt zu werden, indem der Souverän subtrahiert wird: indem man dieses Dritte, diese Instanz, die es in jenen Verhältnissen allein erlaubt, auf Gewalt zu verzichten, suspendiert. Jede Moral, die ihren Namen verdient, behauptet eigentlich, ganz isoliert betrachtet, dass der Einzelne von vornherein so handeln könnte, dass es gar keines Souveräns bedarf; dass der Einzelne diese Instanz vollständig zu verinnerlichen bereit wäre. Da aber Kant, ohne zum Determinismus überzulaufen, niemals leugnen kann, dass der je Einzelne ja immer die Freiheit hat, dem „moralischen Gesetz in uns", auch *nicht* zu folgen – alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes

57 Immanuel Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Werkausgabe. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 7. Frankfurt am Main 1968, S. 51.

58 Ebd. S. 61.

der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch „nicht notwendig bestimmt wird“[59] –, gibt es keine Garantie für den Gewaltverzicht in einer Gesellschaft, die im Innersten auf Ausbeutung beruht, und daher die fortdauernde Notwendigkeit des Staats und eines von diesem Staat gedeckten Gesetzes. Der Herr, der die Todesdrohung gegenüber dem Knecht verkörpert, wird zum Souverän, damit die Knechte untereinander nicht nur Verträge abschließen können und damit Bürger werden, sondern sich niemals auf die Moral des jeweils anderen vollständig verlassen müssen.

Wenn der Imperativ den Einzelnen insofern zum Selbstzweck erklärt, als der Andere ihn nicht zum Mittel machen darf, ohne zugleich ihn als Selbstzweck anzuerkennen, wird der Begriff der Menschheit unumgänglich. Mit ihm soll die Formalisierung gleichsam aufgehoben werden, aber er selbst bleibt in sich notwendig unbestimmt und setzt so die Formalisierung nur fort: Es darf ihm nämlich nicht widersprechen, dass der Einzelne seine Arbeitskraft verkaufen muss, der Kapitalist sie zum Mittel macht.[60] Darauf antwortete schließlich der Imperativ von Marx, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“[61], und an ihm lässt sich ablesen, dass jeglicher Imperativ, sowenig er auch abgeleitet werden kann, ein Existentialurteil mitnichten ersetzt, wie es Marx dann auch in der Kritik der politischen Ökonomie entfaltet hat. Denn kein Imperativ ist imstande, eine Aussage über die Form selbst zu machen. (Sie wird ja auch bei Kant als Gegenstand der Transzendentalen Logik behandelt.)

Es wäre jedenfalls unrichtig zu sagen, Sartre versuche, wieder zu Kant zurückzukehren, um im Sinn der Volksfront-Ideologie etwa bürgerliche Gesellschaft und Aufklärung zu restituieren. Er weiß nur zu gut, dass dafür die Voraussetzungen fehlen, auch wenn er eben deren Fehlen ontologisiert: Nachdem die Deutschen die bürgerliche Gesellschaft liquidiert haben, gibt es keinen Menschheitsbegriff mehr und keinen Imperativ, nichts Vergleichbares, nichts Gesetzesförmiges, „nichts, woran man sich halten kann“, wie es am Vorabend des Dritten Reichs in Brechts *Mahagonny* hieß.

59 Die Imperative sagen, so Kant weiter, dass „etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei“. (Ebd. S. 42) Wenn Ingo Elbe behauptet, im Kantischen Verständnis sei „ein freier Wille, der weder von Naturgesetzen noch von intelligiblen moralischen Gesetzen bestimmt ist, nichts, ‚ein Unding‘“ (Prodomo 14/2010, S. 51), dann stimmt das und stimmt zugleich nicht: Denn es wird gerade die Differenz ausgeblendet, die in der Betonung des *Sollens* liegt, darin, dass die Bestimmung durch Naturgesetze eine wesentlich andere ist als die durch moralische Gesetze. In dieser Differenz hält Kant am Individuum fest, soweit es im Transzendentalsubjekt nicht aufgeht. Nichts könnte indessen charakteristischer für die bürgerliche Gesellschaft sein als die Erkenntnis, dass dieses Festhalten nur durch Ausforschen und Verurteilen der Abweichung möglich ist.

60 Das zeigt sich signifikanterweise genau daran, dass Kant seinen Imperativ jederzeit gegen den Freitod zu wenden versteht: derjenige, der sich selbst den Tod gibt, also seine Arbeitskraft vernichtet, begehe ein Verbrechen gegen die Menschheit, ganz so, als ob ein Unternehmer einen Lohnabhängigen – wie der Herr den Knecht – gewaltsam zugrunde richtet. Das Individuum versündige sich gewissermaßen gegen seinen eigenen Zweck, der in der Zugehörigkeit zur Menschheit besteht.

61 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 1. Berlin 1981, S. 385.

Bei Kant vermag das Individuum soweit ‚schuldig' werden, als es das andere als bloßes Mittel ansieht und behandelt. Dieser Imperativ gilt zwar für alle und in den Beziehungen des Einzelnen zu allen. Vorausgesetzt ist jedoch die Einheit einer Gesellschaft, die in sich so vermittelt sei, dass im Grunde immer zwei Individuen einander als Vertragspartner gegenüberstehen: die ganze Gesellschaft scheint aus der Perspektive des Kontrakts zwischen zwei Bürgern gleichsam moralisch erfassbar. ‚Schuld' lässt sich in ihr immer an das Verhalten des einen gegenüber einem bestimmten anderen, mit dem er jeweils umgeht, das heißt einen imaginären Vertrag geschlossen hat, anmessen. Bei Sartre existiert gewissermaßen keine Vertragsform mehr. Es existiert nur das „Für-sich-sein" des Einzelnen und der „Andere", die nicht durch Vertrag aufeinander bezogen erscheinen, sondern durch das Nichts für immer getrennt. Das Für-sich ist so bestimmt, dass es den Anderen bloß als Objekt, mit Kants praktischem Imperativ gesprochen: als Mittel, nicht als Subjekt, im Sinne des Imperativs: als Zweck, betrachten kann; dass es also die Menschheit sowohl in seiner Person als auch in der Person des Anderen gar nicht gibt, es sei denn negativ: in dem Bewusstsein, dass es selber vom Anderen ganz genauso betrachtet werden muss.

Damit kippt auch die Verhältnismäßigkeit – die Möglichkeit, Verantwortung abzustufen, graduell zu bestimmen, wie tentativ auch immer. Die Verantwortung, so sie nicht von vornherein abzustreiten ist, wird total: Demzufolge wäre ein Individuum auch dafür unmittelbar verantwortlich, was die anderen – im Guten wie im Bösen – einander antun, sobald es nur „an sich" etwas davon wissen könnte: denn sie sind für es ja potentiell Objekt, mögliches Mittel, eben das zu ändern.

Hier wird offenkundig von Verhältnissen ausgegangen, in denen kein Souverän im üblichen Sinn mehr vorhanden ist, kein einheitliches Gewaltmonopol, das die Einheit des Vertrags garantiert und den Selbstzweck des jeweils Anderen als ‚Praktisches' erscheinen lässt. Mit dem Imperativ verliert Sartre aber auch die Möglichkeit, in der Anwendung von Gewalt selbst etwas zu sehen, das sich von ihrer Nichtanwendung unterscheide. So scheint Gewalt unkenntlich geworden, indem jeder für alles verantwortlich ist, ohne dass es ein Kriterium für die Unterschiedlichkeit der Verantwortung gäbe, das unter den Bedingungen von Herrschaft letztlich nur im Hinblick auf Gewalt zu gewinnen wäre. Zugleich aber greift Sartre wie selbstverständlich zu den extremsten Situationen, um darzulegen, was der Blick des Anderen realiter bedeutet: Verfolgung, Folter und Mord.

Auf diese Weise wird hier die Situation desjenigen offengelegt, der sich nicht mit Führer und Volksgemeinschaft identifiziert und dennoch sich verantwortlich fühlen muss für all das, was in deren Namen begangen wird – so lange er nichts dagegen unternimmt, und das heißt am Ende: selbst Gewalt anwendet, sie zu beseitigen. Sartres Philosophie könnte daher so gelesen werden – und wurde es auch im Kontext der Résistance: Vorausgesetzt der Nationalsozialismus ist das Schlimmste, das es geben kann, bin ich selbst für dieses Schlimmste verantwortlich, solange ich nichts tue, es zu

eliminieren. Aber dass der Nationalsozialismus das Schlimmste ist, darüber kann *L'être et le néant* keine Angaben machen. Ganz abgesehen davon, dass dieses Buch unter den Bedingungen der Besatzung nicht hätte erscheinen können, wenn es solche Angaben zu machen imstande gewesen wäre. Andererseits ist es jedoch unmöglich, mit ihm den Widerstandskampf als notwendiges Opfer für eine andere, bessere Gemeinschaft zu fetischisieren. Aus dem Widerspruch zu Heideggers Sein zum Tode folgt zwingend, und darin könnte sogar der Kern von Sartres Philosophie gesehen werden – auch die Differenz zu Albert Camus' Moralismus[62] –, dass es Gemeinschaft im eigentlichen Sinn gar nicht geben kann, es sei denn als permanente Unaufrichtigkeit der Individuen: das „Wir" bedeutet vielmehr bei Sartre „grundsätzlich eine Erfahrung von Demütigung und Ohnmacht" für den Einzelnen, Gemeinschaft ist im besten Fall, als „Subjekt-Wir", nur „eine provisorische Beschwichtigung, die sich innerhalb des Konflikts selbst bildet", und „nicht als eine endgültige Lösung dieses Konflikts" zu verstehen, was immer das sein mag.[63] Sartres *L'être et le néant* arbeitet hier, ohne *ad personam* zu sprechen, die ganze, strukturelle *mauvaise foi* von Heideggers *Sein und Zeit* heraus, welche schon damit beginnt, dass nach dessen Verständnis das Dasein, sofern es „überhaupt ist", „die Seinsart des Miteinanderseins" habe.[64] Das Gegeneinander, Konflikt und Konkurrenz um Herrschaft und Mehrwert, ist bei Heidegger als Sein zum Tode „im Vorlauf" schon aufgelöst – darin eben besteht für ihn das „Existentielle".

Aber Sartre kehrt demgegenüber auch nicht einfach zu Kierkegaard zurück, denn das von Heidegger gesetzte totale Miteinandersein in der Unaufrichtigkeit, das bereits im Kern den Vernichtungskrieg beinhaltet, kann durch keinen Glauben an ein „Jüngstes Gericht" und durch keine von diesem Glauben an „ewige Seligkeit" bestimmte „Kategorie der Sünde" mehr aufgelöst werden – bei Kierkegaard noch Garant dafür, dass alles

62 Bei all seinem moralischen Engagement gegen eine politische Revolution, die mit dem Zweck, eine neue Gesellschaft, einen neuen Menschen zu schaffen, notwendig die Mittel des Terrors und des Mordens heilige, verbleibt Camus selber an der zentralen Stelle seiner Philosophie innerhalb des Verworfenen: Er kann nicht umhin, dem Tod einen Sinn zu geben; er begreift nicht wie Sartre, dass genau hier der Bruch mit der deutschen Ideologie erfolgen muss. So möchte er angesichts von Nationalsozialismus und Stalinismus der politischen Tat „Grenzen" setzen – und der wahre Rebell müsse, wenn er sie überschreitet und zu Gewalt und Mord greife, diese Grenzen „durch seinen Tod bestätigen" (Der Mensch in der Revolte. Reinbek 2001, S. 319). Die Welt aber zeige heute ein so widerliches Gesicht, gerade weil sie von Menschen gezimmert werde, die sich das Recht anmaßten, diese Grenzen zu überschreiten und insbesondere Mitmenschen zu töten, ohne selbst mit dem Leben zu bezahlen. So lautet der kategorische Imperativ, den dieser Moralist erfindet: Töte stets nur, wenn Du selbst bereit bist, getötet zu werden. Es wundert wenig, dass die falsche, die „systematische Gewalt", die sich nicht mehr als Todesbereitschaft des Einzelnen ausweisen kann, auch weniger den Einzelnen als die „lebendige Gemeinschaft" bedroht, „und das Sein, das wir von ihr empfangen" (ebd.). Camus' Theaterstück *Die Gerechten* ist eine Apologie dieses „Seins", das auf dem Opfertod beruht. Der Tod selbst wird darin sogar verklärt: Der Terrorist geht glücklich zum Galgen – und für seine Genossin wird es eben dadurch „leichter sein", die nächste Bombe zu werfen. Sartres *Tote ohne Begräbnis* und *Schmutzige Hände* sind hingegen dramaturgisch gerade so konzipiert, dass der Tod keinerlei innere Einheit herzustellen vermag: Die einzelnen Rebellen stoßen darauf, dass er immer nur Folge ihres Tuns ist, aber nichts bestätigen kann, wie sie andererseits an sich selbst feststellen müssen, dass sie aus ganz anderen Motiven gehandelt haben als aus denen, die sie zur Gemeinschaft machen sollen.

63 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 35), S. 730, 744.

64 Heidegger: Sein und Zeit (wie Anm. 25), S. 125.

vom Einzelnen aus betrachtet und jegliche Form der Gemeinschaft verworfen werden kann. Stattdessen taucht am Horizont des Für-sich-seins als ‚wirkliche' Transzendenz eben jener Andere auf, und dessen „Blick", Voraussetzung der Reflexion im Für-sich-sein, schließt ebenso das vermittlungslose Miteinandersein wie die Vermittlung durch gesellschaftliche Institutionen aus – tilgt aber damit nicht die Verantwortung im Für-sich-sein. Im Gegenteil. Die Frage ist nur, wie es dazu gelangt, über das Ganze, wofür es verantwortlich ist, als Ganzes auch zu urteilen.

Engagement *ex negativo*

Die innere Notwendigkeit zu begreifen, warum Sartre nach *L'être et le néant* die *Réflexions sur la question juive* schreiben musste, kommt dem Versuch gleich, Franz Neumanns Erkenntnisse über den deutschen „Unstaat" philosophisch einzuholen. Neumann hat bekanntlich in seiner Studie *Behemoth* – im amerikanischen Exil ein Jahr vor *L'être et le néant* publiziert – zeigen können, dass der Nationalsozialismus die in der bürgerlichen Gesellschaft entwickelten Vermittlungsformen zugunsten unmittelbarer Bandenherrschaft auflöst. Indem derart das Gewaltmonopol zerfällt, entspringt umgekehrt totale Einheit in der Ausrichtung auf den Vernichtungskrieg. Sartres Philosophie in *L'être et le néant* kann noch in ihrem Widerspruch zum Sein zum Tode, das diese totale Einheit fetischisiert, als Ontologisierung jener Vermittlungslosigkeit gelesen werden, die ihr zugrunde liegt. Darauf richtet sich im Grunde auch Adornos Kritik an der Vorstellung einer „Entscheidung an sich". Was mit den Juden geschieht, die Verfolgung und die Folter unter deutscher Besatzung, all das taucht hier nur in den Beispielen für die „Situation" auf. Erst in den *Réflexions sur la question juive* hat Sartre die Einheit beim Namen genannt: was der Antisemit „wünscht, was er vorbereitet, ist der *Tod* des Juden"[65], und damit auch den Schlüssel gefunden, den Widerspruch zum Sein zum Tode zu Ende zu denken und etwas wie die Notwendigkeit eines neuen kategorischen Imperativs zu erkennen. Sein Begriff der totalen Verantwortung erhält jetzt erst Sinn: Der Einzelne sieht unabweislich alles, was geschieht, in eine bestimmte Entscheidung einbezogen; er soll darin insofern die Anderen als Mittel und nicht als Zweck betrachten, als er in Verhältnissen lebt, die insgesamt darauf zielen, die Juden zu vernichten.

Sartre gelang dieser Durchbruch, weil sein Denken von Anfang an einem anderen Staunen entsprungen war als dem falschen, dass „die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert *noch* möglich sind", wie Walter Benjamin es präzise benannte.[66] Die

65 Jean-Paul Sartre: Überlegungen zur Judenfrage. Hrsg. v. Vincent v. Wroblewsky. Reinbek 1994, S. 33.

66 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann; Hermann Schweppenhäuser. Bd. I.2. Frankfurt am Main 1974, S. 697.

Ontologisierung der Vermittlungslosigkeit in *L'être et le néant*, die auf der Begrifflichkeit des „Für-sich-seins", der „Situation" und des „Blicks des Anderen" beruht, erhält dadurch den Charakter eines Einspruchs. Den Grundgedanken Kritischer Theorie, dass es prinzipiell eine Gesellschaft geben könnte, in der Versöhnung möglich wäre, die selbst das Verhältnis zur Natur umfasste und so die Voraussetzung von Glück bildete, wehrt diese Philosophie wie alle Ontologie zwar ab; sie ignoriert auch den darin bestimmenden Wahrheitsbegriff, der sich in der ganz und gar nicht rhetorischen, sondern radikalen Frage manifestiert: Wie kann ein Ganzes sein, ohne dass dem Einzelnen Gewalt angetan wird?[67]; oder anders, in Richtung Sartre gesagt: Wie wäre Freiheit möglich, die nicht als eine wahrgenommen werden muss, zu der man „verurteilt" ist? Und doch ist der Gedanke in *L'être et le néant* zwischen den Zeilen da: im Ausdruck des Staunens, dass die Dinge, die wir erleben, *überhaupt* möglich sind, wenn doch der Tod dem Leben per se keinen Sinn geben kann. Ihm verdanken sich auch die Beispiele aus dem Leben unter deutscher Besatzung, ohne die Sartre, um die „Situation" zu explizieren, in *L'être et le néant* offenbar nicht auskommt. Sie weiteten sich auch zu ganzen Erzählungen oder Dramen aus, deren literarische Schwäche unter anderem darin liegt, dass sie ihren Beispielcharakter kaum jemals abstreifen konnten.

Die *Réflexions sur la question juive* aber gehen darüber notwendig noch hinaus, indem sie am Wunsch des Antisemiten die Einheit des Ganzen erkennen, eines Ganzen, das darum als falsch in genau der Weise begriffen werden muss, die Sartre bisher der Ontologie opferte: „le monde est mal fait"[68] heißt: sie kann auch ganz anders gemacht werden. Das ist eine Erkenntnis, die in *L'être et le néant* so noch gar nicht möglich war, gegen die sich dort die Ontologie vom Für-sich-sein vielmehr abzudichten suchte.

Was der Antisemit wünscht, was er vorbereitet, ist der Tod des Juden. Dieser Wunsch und diese Vorbereitung bilden die Auffassung des Antisemiten von Totalität, sind dessen ‚Gegenbegriff' zur Gesellschaft, die Sartre, geprägt von der Erfahrung nationalsozialistischer Herrschaft und das Resultat des Antisemitismus vor Augen, mit seiner Philosophie vom Blick des Anderen, also jenseits des Formbegriffs, zu erfassen unternahm.[69] Das Rätsel, dem sich Manfred Dahlmann in seiner Sartre-Kritik widmet und das aller neuen Marx-Lektüre, wenn sie auf Erfahrung und Erfahrungsbegriff pfeift, unzugänglich bleiben muss, besteht nun genau darin, dass auf der Grundlage jener Sartreschen Ontologie ein Urteil möglich ist gerade über die Form, die von ihr ignoriert

67 Siehe Theodor W. Adorno: Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Nachgelassene Schriften. Abt. 1. Fragment gebliebene Schriften. Bd. 1. Frankfurt am Main 1993, S. 62.

68 Jean-Paul Sartre: Réflexions sur la question juive. Paris 1954, S. 48.

69 Adorno staunte darum nicht wenig über Sartres „brilliant paper", das 1946 erschien, als die *Studien zum autoritären Charakter* bereits abgeschlossen waren: „That his phenomenological ‚portrait' should resemble so closely, both in general structure and in numerous details, the syndrome which slowly emerged from our empirical observations and quantitative analysis, seems to us remarkable." Zit. n. Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule. München 1988. S. 464.

wird. Dieses Urteil ist die Voraussetzung aller Kritischen Theorie, es lautet hier, dass die Individuen „mitschuldig" seien an der eigenen „verkehrten Gestalt"[70], und es kann sich *stricto senso* auf die Kritik der politischen Ökonomie berufen: Wenn Marx explizit verwirft, der „Charaktermaske" die Verantwortung des Individuums zu unterschieben, so sind für ihn implizit die Individuen desto mehr dafür verantwortlich, dass sie dieser „Personifikation ökonomischer Verhältnisse", wodurch sie als Personen füreinander nur als Repräsentanten von Ware existieren können, nicht ein für allemal den Boden entziehen. Die Notwendigkeit, solche Zusammenhänge zu explizieren, erhält jedoch mit dem Nationalsozialismus ein ganz anderes Gewicht; wird nach Auschwitz ausdrücklich zur Nötigung. Man kann vielleicht sagen: Es ist dieses Gewicht, das in Sartres Ontologie fühlbar wird, ohne dass Sartre jemals der Begriffe zu einer solchen Explikation mächtig gewesen wäre. Der „Warenhüter", jeder, der Waren „zu Markte trägt", und sei's die eigene Arbeitskraft – und jedes Individuum heute ‚muss', um bloß weiterzuleben, diesen Gang in irgendeiner Weise antreten –, hat Anteil nicht mehr nur daran, dass Menschen, in unterschiedlichem Ausmaß, ausgebeutet und erniedrigt werden; seine Beteiligung besteht in dem von jedem Geldschein kreditierten gesellschaftlichen Ganzen, das die Krise organisch hervorbringt, mit ihr das Potential des Wahns, diejenigen, welche als Verursacher der Krise und Verkörperung der als negativ empfundenen Seiten des Kapitals phantasiert werden, der Vernichtung auszuliefern.

Das ‚moralische' Problem, das die Kritik der politischen Ökonomie aufwirft, weil es mit politischer Ökonomie nicht gelöst werden kann, ist daran zu erkennen, dass jene allseitige Vermittlung, die das Individuum als vollständig involviert zu erkennen gibt, sich nur als Existentialurteil über das Ganze: mit der Wertform selber als Inbegriff des Unwahren ausdrücken lässt – und nicht etwa in Gestalt des Geldes quantifiziert und Individuen oder Klassen zugeordnet werden kann. Wer mehr Geld hat, ist nicht mehr verantwortlich, sondern: *dass* es Geld und Kapital gibt, begründet die Verantwortung aller an einem Zusammenhang, in dem die Individuen ausgebeutet und erniedrigt; in dem sie getötet werden. Der Wert jeglichen Eigentums einschließlich der Arbeitskraft kann sich nur durch die „Gesamtexploitation der Arbeit durch das Gesamtkapital"[71] hindurch reproduzieren, und in der Krise, wenn der Verwertungsprozess stockt, wird dieser Zusammenhang an der grassierenden Entwertung flagrant. Der Wahnsinn, der die Akteure der Finanzmärkte dafür zur Verantwortung ziehen möchte, hat Methode, die Methode der Volkswirtschaftslehre: Denn auf diesen Märkten und in deren Fetischformen stellt sich, solange die Verwertung des Werts funktioniert, letztlich die Einheit von Produktion und Reproduktion her, erfolgt der Ausgleich der Profitraten der Einzelkapitale und Branchen zur Durchschnittsprofitrate des Ganzen, wird also mit „vor-

70 Theodor W. Adorno: Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 186.

71 Karl Marx: Das Kapital. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 25. Berlin 1981. S. 180.

laufender Entschlossenheit", Mehrwert in der Zukunft zu schaffen, das Kapital in der Gegenwart, als das Vermögen, die Arbeitskräfte zu kommandieren, ‚bewertet', ohne dass irgendjemand für diese ‚Bewertung' verantwortlich zeichnen kann, oder wenn, dann nur wie die Beamten in Kafkas Romanen, die fortwährend Entscheidungen treffen, die keine mehr sind, weil ihnen andere, wirkliche, vorausgegangen sein müssen, über die niemand spricht. Jenes ‚Allgemein-verantwortlich-sein' kann demnach in keiner Weise spezifiziert, auf bestimmte Personen oder Gruppen eingegrenzt werden, ohne zuletzt wiederum antisemitischen Projektionen nachzugeben, diesen zumindest den Boden zu bereiten, indem *den* Reichen die Verantwortung zugeschoben wird dafür, dass jeder Geldbesitzer am Reichtum durch Ausbeutung partizipiert und also ein Ausgebeuteter prinzipiell noch etwas von der Ausbeutung aller anderen hat, wie wenig es auch sei. (In der vorkapitalistischen Form mag letzteres für Sklaven oder Leibeigene ebenfalls zutreffen, soweit etwas vom Mehrprodukt für sie abfällt. Aber sie darum wie alle anderen Versklavten selber verantwortlich zu machen für Sklaverei und Feudalismus, wäre absurd und könnte eben in dieser Absurdität durchaus für Sartres ontologisierende Auffassung von totaler Verantwortlichkeit als kennzeichnend gelten.)

Wenn der im Kapital besiegelte Zusammenhang aller zum Zweck der Verwertung das Individuum ohnmächtig zurücklässt, es keine Handhabe, keine gesellschaftliche Kraft findet, ihn umzustürzen, ist das die eine Sache; eine andere aber, wenn es sich dabei nicht mehr der eigenen Beteiligung an ihm bewusst werden will, sein alltägliches Engagement sich also verhehlt. Umso mehr beteiligt es sich aktiv und engagiert daran, dieser Gestalt im Politischen die monströsen Züge und Mittel zu verleihen – am monströsesten, sobald sie auch noch antikapitalistisch sein sollen –, ohne die es das Kapitalverhältnis gar nicht geben könnte. Während nämlich die Verantwortung der Individuen im Hinblick auf die Verwertung des Werts als vollständig abstrakte gelten kann, als „Charaktermaske" – sodass niemand mehr sich fürs Ganze genau dort verantwortlich fühlen muss, wo es jeder wirklich ist, da er doch „seine gesellschaftliche Macht, wie seinen Zusammenhang mit der Gesellschaft, in der Tasche mit sich" herumträgt[72] – erhält sie desto mehr Konkretheit, sobald der Geldbesitzer als Staatsbürger in Aktion tritt, oder anders gesagt: wenn die Einheit des Verwertungsprozesses unterm Gesichtspunkt des politischen Souveräns erscheint, ohne den jenes Portemonnaie, wie voll es auch sei, ganz wertlos wäre. Die Charaktermaske kann den Staatscharakter nicht ersetzen, der durchaus nach weiterer Bestimmung verlangt: Die Einheit des einzigen, überall herrschenden Kapitalverhältnisses stellt sich politisch dar und muss sich politisch behaupten als Vielheit einander feindlich gegenüberstehender Staaten. Die Aufhebung der Gewalt im Vertrag kapitalistischer Ausbeutung setzt die Drohung mit

72 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 42. Berlin 1983, S. 90.

Gewalt voraus, die vom Souverän nur monopolisiert werden kann, indem die Staaten sich zueinander, mindestens potentiell, als Feinde verhalten. Aber letzteres ist wiederum nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung, wie Phänomene zeigen, die schon Hobbes Behemoth nannte und die man heute *failed states* nennt. Die Formen der Monopolisierung der Gewalt und ihrer Anerkennung durch die Massen, die dadurch zum Volk werden, differieren wesentlich, auch wenn sie insgesamt immer nur das Unwesen des Kapitals ausmachen: Der Gewaltenteilung auf der einen Seite, die das Gewaltmonopol zur Voraussetzung hat, steht der Zerfall in Rackets auf der anderen gegenüber, die ums Volk als ihrer „Schwungmasse" (Joachim Bruhn) konkurrieren, und diese, seine andere Seite, wird der Rechtsstaat niemals vollständig los. So bilden sich noch in den Verschränkungen von Rechtsstaat und Racketstaat denkbar unterschiedliche Konditionen von Verantwortlichkeit und Mitschuld je nach Staatscharakter heraus und verlangen ebenso eine Differenzierung, die mit den Kategorien von *L'être et le néant* nicht gedacht werden kann, wie einen Begriff von politischer Souveränität, der, anders als später bei Sartre, dem politischen Engagement, der Parteinahme *für* den Souverän, keine Zugeständnisse macht.

Engagement für einen bestimmten Staat oder für bestimmte Verhältnisse innerhalb der Staaten ist jedenfalls solange kein politisches Engagement, keine Apologie des Kapitals, als es sich in letzter Instanz *ex negativo* versteht: Etablierung und Verteidigung jeder einzelnen Vermittlungsform, wie sie unabdingbar Kapitalverhältnis und bürgerlicher Gesellschaft Rechnung tragen, niemals nur als Zweck zu begreifen, der das Schlimmere barbarischen, vorkapitalistischen Zwangs verhindere, sondern, wie indirekt auch immer, zugleich als Mittel, die Juden gegen die Antisemiten, den Staat der Juden gegen dessen Feinde zu unterstützen. Dieser Imperativ lässt, was die Umsetzung betrifft, an Eindeutigkeit wenig vermissen: Denn wie zerfallen sie auch sein mögen, ob asymmetrisch agierende Terroristen oder völkerrechtlich anerkannte Staaten, die politischen Kräfte, die zuallererst abgewehrt werden müssen, bringen sich doch immer selbst auf einen Nenner – dem Heidegger eine eigene Philosophie und der Djihadismus eine eigene Religion gewidmet haben: Vernichtung um der Vernichtung willen. Für das Engagement gegen diese Vernichtung, das selbstverständlich immer nur einen Aufschub bewirken kann, findet sich deshalb keine bessere Bezeichnung als die, die Manfred Dahlmann nach dem 11. September 2001 geprägt hat: „Gegenidentifikation".

In dieser, unmittelbar politischen Hinsicht erscheint Sartres Entgrenzung der Verantwortung, die seinen Engagement-Begriff kennzeichnet, wie angedeutet, als das Gewissen, unter nationalsozialistischer Herrschaft zu wenig zu tun gegen diese Herrschaft. Gerade indem Sartre den kategorischen Imperativ von Kant zurückweisen musste, der in der Formulierung notwendig auf die Vertragsgesellschaft angewiesen bleibt, lässt sich mit seiner Ontologie des Für-sich-seins doch etwas von dem begreifen, was mit Kants Transzendentaler Logik niemals zu begreifen ist. Das Kapital, die fortdauernde Bedingung der

Möglichkeit von Auschwitz, kann „als System organisierter Verantwortungslosigkeit" bestimmt werden, und zwar im Sinn einer „Angstbewältigungsstrategie", die deshalb so erfolgreich sei und den ihr vorangegangenen Formen von Vergemeinschaftung so überlegen, „weil es den Individuen verspricht, sie von ihrer Freiheit zu ‚befreien'".[73] Aber auch dieses Pseudo-Glücksversprechen schlechthin wird nicht *tel quel* eingelöst, stattdessen gerät das Bewusstsein in einen Teufelskreis, den es nur mit dem Teufel *in persona* verlassen kann: Je mehr sich das Subjekt auf seine eigene Verantwortungslosigkeit berufen möchte – als Opfer des sozialen Milieus, der Familie, der Herrschenden, der Wohlhabenden – desto mehr wird es auch noch verantwortlich für die Schuldzuweisungen, die daraus mit ideologischer Notwendigkeit folgen, desto wahlloser verinnerlicht es selber diese Schuldzuweisungen, um sich in der eigenen Überflüssigkeit häuslich und voller Demut einzurichten, solange also der wirkliche „Schuldzusammenhang" nicht durchschaut wird. Diese Zuweisungen sind die „pathischen Projektionen", an die Stelle dessen gesetzt, was einen quält, wodurch man ausgebeutet und erniedrigt wird, und wofür man dergestalt auch noch selbst Verantwortung tragen müsste, hätte man einen Begriff davon, was einen quält; oder besser: wollte man überhaupt einen davon haben.

Dass es ja nichts änderte, wenn die Individuen, denen die Freiheit der Reflexion konzediert werden mag, ihrer Mitwirkung am gesellschaftlichen Verhängnis sich bewusst würden, da sie doch in ihrem gewöhnlichen Leben fortführen, das Immergleiche zu tun, bei Handel und Wandel dann eben lediglich in Sack und Asche herumlaufend und zerknirscht über die generelle Partizipation am anonymen Herrschaftszusammenhang reflektierend – dieser Einwand ist nicht triftig. Er wird durch die Existenz jedes einzelnen Antisemiten widerlegt und durch alle Unternehmungen, dessen „Wunsch" irgendwie zu kaschieren oder zu verharmlosen. Die Juden zu hassen, ist immer auch die andere Seite des Bedürfnisses, eben das abzuwehren, was zwangsläufig in Erinnerung ruft, an der eigenen „verkehrten Gestalt" mitschuldig zu sein. Darin besteht die unausgesetzte Attraktivität des Antisemitismus und aller Versuche, ihn kleiner erscheinen zu lassen, als er ist. So wie umgekehrt jeder einzelne Antisemit dem Bewusstsein zwangsläufig vor Augen führt, dass es beim bloßen Bewusstwerden, am Verhängnis mitzuwirken, durchaus nicht sein Bewenden haben kann – ganz im Sinne des bekannten Witzes, der Woody Allen zugeschrieben wird: „Two New York intellectuals small talking at a party: one to the other: ‚Listen, I've written an essay, against antisemitism.' – ‚Did you? Nice! I prefer a bat.'"

Damit wird vielleicht verständlich, warum Sartre zwar keinen Begriff vom Kapitalverhältnis hat und dennoch das für die von diesem Verhältnis durchdrungene Gesellschaft symptomatische Portrait des Antisemiten zu geben vermochte. Denn wie viel er nach

73 Dahlmann: Freiheit und Souveränität (wie Anm. 34), S. 245.

L'être et le néant und *Réflexions sur la question juive* auch geschrieben hat, um Gesellschaft und Ökonomie zu erfassen und seiner Philosophie anzufügen, den Begriff der Situation also zu konkretisieren; wie sehr er versucht hat, Marx heranzuziehen und das „Naturgesetz" der Gesellschaft zu verstehen, er fand im Grunde keinen anderen Ausdruck für das durch die Verwertung des Werts hergestellte und in der Krise explodierende Ganze als jene Entgrenzung und Verallgemeinerung der Verantwortung, der sich das Individuum durch Unaufrichtigkeit ständig zu entziehen sucht, wogegen es aber erst im Antisemitismus die Geschlossenheit eines Wahns ertrotzen kann.

Soll also die Auseinandersetzung mit Sartre einen Sinn haben, wäre sein Freiheitsbegriff mit der Kritik der politischen Ökonomie zu konfrontieren, die ihm selbst verschlossen blieb.[74] Auf die „Mitschuld" jedes Individuums, jenseits der Klassenzugehörigkeit, ist zu reflektieren im Hinblick darauf, dass es – aus welcher Position auch immer – nicht nur nichts unternimmt, sondern nicht einmal zu denken wagt, die Voraussetzung von Auschwitz, das Kapitalverhältnis, als methodische Unmündigkeit aller, abzuschaffen, und sich somit selbst zur möglichen Quelle pathischer Projektionen macht. Zugleich bleibt ihm, ohne darum dieser Verantwortung im Allgemeinen zu genügen, eine Möglichkeit, ihr dennoch im Konkretesten nachzukommen; sie ist auch die einzige, jener selbstverschuldeten Unmündigkeit in aller Konsequenz gewahr zu werden: die Befolgung des kategorischen Imperativs nach Auschwitz, wie ihn bereits vor Adorno die *Réflexions sur la question juive* zu formulieren suchten, nicht zuletzt indem sie die Militanz unterstrichen, mit welcher die Antisemiten zu bekämpfen sind. Nur wer sich jedoch zugleich die eigene Ohnmacht eingesteht, die sich dabei im Konkretesten immer wieder zeigt, spätestens dann, wenn der bezwungene Antisemit in neuer Gestalt wiederaufersteht – diese Ohnmacht also des Sisyphus, der anders als der von Camus kaum glücklich zu nennen ist –, wird die antisemitische Gewalt nicht unterschätzen. Und hier beginnen auch die Probleme mit Sartres positivem Engagement nach den *Réflexions sur la question juive*: Die Ohnmacht beruht auf der „schlechten Einrichtung der Welt", die Sartre nunmehr zum Angelpunkt des Denkens machen möchte, weil sie letztlich der Daseinsgrund des Antisemitismus ist, Bedingung dafür, dass es ihn gibt. Daseinsgrund heißt, und darin liegt das kaum zu überschätzende Verdienst von Sartres *Réflexions*: dass durch diese Bedingung die „totale Wahl", Antisemit zu sein, nicht im geringsten legitimiert werden kann. Indem Sartre aber das „mal fait" der vom Kapitalverhältnis eingerichteten Welt jetzt nach Maßgabe marxistischer Verdrehungen der Marxschen Kritik auffasste, konnte er den Parteikommunismus auch nicht mehr als Teil des Problems begreifen und missachtete hinfort das Kategorische: die Einsicht der *Réflexions*, dass es eine „faule Lösung" („une solution paresseuse"[75]) ist, die unmittelbare Bekämpfung des

74 Nicht nur in dieser Hinsicht hat Manfred Dahlmanns Buch über *Freiheit und Souveränität*, das dabei insbesondere auf Sohn-Rethel rekurriert, neue Grundlagen geschaffen. Es zeigt zugleich, dass eine solche Auseinandersetzung mit Sartre es auch vermag, die inneren Widersprüche der Kritischen Theorie zu entfalten.

Antisemitismus aufzuschieben bis zur Revolution, die den Daseinsgrund beseitigen muss – eine Lösung, die wiederum nur dazu dient, dass der Antisemit wieder erreichen könnte, was er will, und den Begriff der Revolution ins Gegenteil verkehrt.

(Teil III: Folter und Vernichtung - Überlegungen zur Antisemitenfrage - Gegengewalt und Terrorismus - Kritische Theorie und Israel - Der blinde Fleck des Souveräns)

75 Sartre: Réflexions (wie Anm. 68), S. 186.

Manfred Dahlmann

Das Geld und seine Wissenschaft

I

Der zentrale Vorwurf, der gegen die Theorien der verschiedensten nationalökonomischen Schulen erhoben wird, ist so alt wie praktisch folgenlos geblieben, trotz all seiner Berechtigung: In ihren Modellen quantifizierten sie ‚in Wahrheit' qualitative, was heißt politische (oder gar psychologische) Prozesse und Entscheidungen, und stülpten der Wirklichkeit theoretische Modelle über, die zwar logisch konsistent und mathematisch lösbar sein mögen, aber praxisfern, was sich unter anderem daran zeige, dass ihre Voraussagen nur höchst selten stimmen und Krisen in ihnen wie äußere Naturereignisse über das angeblich wohlgeordnete, sich selbst reproduzierende System hereinbrechen, statt deren Ursachen als im System selbst liegend begreifen zu können. Diese Kritiker einer Quantifizierung und Rationalisierung hypostasierenden Nationalökonomie verfehlen aber die sachliche Berechtigung für deren Methoden, ganz abgesehen davon, dass die von ihnen angebotenen Alternativen auch nur im Entferntesten beanspruchen könnten, wirklichkeitsgetreuer zu sein oder die Gründe für Krisen, geschweige die Synthesis von Ökonomie und Politik, adäquater zur Darstellung bringen zu können – worin Marxisten sich unter diesen Kritikern nur besonders hervortun.

Jedem, der die bestehende Gesellschaft nicht als Hort von Freiheit und Gerechtigkeit betrachtet, dürfte klar sein, dass Herrschaft und Ausbeutung in ihr etwas mit ihrer Ökonomie zu tun hat, also nicht allein politisch oder sonstwie (anthropologisch, moralisch, historisch usw.) bedingt ist. Linke Kapitalismuskritiker verweisen sofort auf ‚die' Arbeit, deren Ausbeutung und Unterdrückung das ökonomische System organisiere und berufen sich dabei auf Marx. Beides, nämlich dass die Funktionsweise der Ökonomie des Kapitals in der Arbeit ihre Letztbestimmung habe, wie auch die Behauptung, Marx lege dies seiner Kritik der politischen Ökonomie zugrunde, ist aber von Grund auf falsch. Mag sein, dass der Ausdruck ‚abstrakte Arbeit' – zweifellos einer der zentralen Begriffe bei Marx – unglücklich gewählt worden ist, weil er Missverständnisse in Bezug auf seinen

Arbeitsbegriff geradezu provoziert, nicht streiten aber kann man, hat man auch nur den ersten Abschnitt des *Kapitals* einigermaßen sorgfältig genug gelesen, darüber, dass Marx mit diesem Ausdruck eine Maßeinheit entfaltet, also eine Formbestimmung liefert, die von ihrem Gegenstand: eben ‚der' Arbeit, abstrahiert.[1] Die ‚abstrakte Arbeit', der Begriff, der unter Marxisten zu so unglaublichen gedanklichen Kapriolen geführt hat, dass vor ihnen jede katholische Theologie verblasst, misst, wie jeder Maßstab, etwas, was in der Maßeinheit nicht enthalten sein darf; kein Maß kann sich selbst messen. Abstrakte Arbeit misst denn auch etwas ganz anderes als Arbeit, und zwar, in der Definition von Marx: die gesellschaftlich im Durchschnitt verausgabte *Zeit*, die notwendig war, um eine Ware herzustellen. Die abstrakte Arbeit (als Messung von Zeit) wird so zum Maß der konkreten, die von Marx nun ebenfalls abstrakt, aber in einem ganz anderen Sinne, definiert wird als Verausgabung von „Herz, Nerv, Muskel, Sinnesorgan usw." oder auch, dies komprimierend, als Arbeits*kraft*;[2] sie misst also etwas von dieser Kraft Grundverschiedenes,[3] auch wenn der Ausdruck ‚Arbeit' sich in dem einen ebenso findet wie dem anderen, von ihm diametral unterschiedenen.

Über ‚die' Arbeit, also die Arbeit *sans phrase*, lässt sich philosophisch sehr viel Relevantes aussagen: Zum Beispiel dass sie, anders als die Ökonomen, wenn sie Ausflüge ins Philosophische unternehmen, glauben – im Unterschied zur Natur, der Technologie, gar zum Kapital –, der einzige der von ihnen so genannten Produktionsfaktoren ist, der Dingen einen Wert überhaupt (der Möglichkeit nach) verleihen kann. Aber als solche spielt sie im System der Ökonomie – und deshalb auch im 1. Abschnitt des *Kapitals* – alles andere als eine tragende Rolle, und als konkrete Arbeit (als Weise also, in der ‚die' Arbeit einzig empirisch erscheinen kann) gilt sie Marx, wie er nicht müde wird zu betonen, als Rohstoff wie andere auch.[4] Das Problem, das die Nationalökonomen

1 Bedingt durch die Wahl, in seiner Darstellung des Kapitals vom Abstrakten (also Einfachen, allerdings keineswegs auch ‚Vereinfachten') zum Konkreten (Zusammengesetzten) aufzusteigen, unterscheidet Marx explizit zunächst nicht zwischen Wert und Preis. Dies verführt die überwiegende Mehrzahl seiner Interpreten (die einen, die ‚Marxisten', affirmativ, die anderen, die Nationalökonomen, ablehnend) dazu, seine Bestimmung des Warenwerts als substantiell misszuverstehen (im Sinne von ‚die Arbeit ist die Substanz des Werts') und eben nicht als ‚bloße' Maßeinheit – obwohl bei näherem Hinsehen seine Darlegungen zum Arbeitsbegriff besonders im 1. Abschnitt des *Kapitals* ständig um das Maß und die Einheit des Werts kreisen; und vor allem: eine Maßeinheit schon logisch unmöglich Substanz von irgendetwas sein kann. Hätte Marx die nach ihm entwickelten Ökonomietheorien gekannt (und deren ‚Tricks', mithilfe derer sie den Wert umstandslos im Preis glauben aufgehen lassen zu können), hätte er es seinen Interpreten bestimmt weniger leicht gemacht, ihn misszuverstehen.

2 Die je grundverschiedene Bedeutung dieser beiden Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚abstrakt' haben den jungen Alfred Sohn-Rethel Anfang der 1920er Jahre auf den Gedanken gebracht, den er sein Leben lang leider vergeblich in die Kritische Theorie hat einbringen wollen, nämlich den, dass in den Wertgleichungen von Marx nichts Geringeres als das kantsche Transzendentalsubjekt auf den Begriff gebracht worden ist, was aufgrund der Marxschen Ausdrucksweise aber allzu sehr im Dunklen verblieben sei.

3 Und zwar in derselben Form, wie das Meter (heutzutage) definiert ist als die Strecke, die das Licht in einer bestimmten *Zeit* zurücklegt. Die Geschichte des ‚Urmeters' zeigt die Schwierigkeiten auf, die entstehen, wenn man Maß und Inhalt zu eng aufeinander bezieht; eine Entwicklung, die beim Geld noch längst nicht abgeschlossen ist, wie alle Versuche zeigen, es wieder an das Gold anzubinden.

4 Besonders in den Darlegungen zum *Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeitskraft* geht es ja gerade um den Doppelcharakter des Gebrauchswerts

mit diesem Begriff der ‚abstrakten Arbeit' von Marx haben, ergibt sich denn auch gar nicht aus ideologischen oder gar klassentheoretisch bedingten Motiven, sondern sie behaupten schlicht und einfach: Wir brauchen diese Marxsche Maßeinheit nicht, denn mit dem Preis, wie immer der auch zustande gekommen sein mag, liegt uns eine in jeder Hinsicht ausreichende Maßeinheit, wie Marx sie erst mühsamst entwickelt, längst vor.

Ihre Fixierung auf einen substantiellen Arbeitsbegriff verleitet die Linke dazu, dass sie ihren Gegensatz zu den Nationalökonomen nahezu ausschließlich an deren angeblichem Primat der Zirkulations- über die Produktionssphäre festmacht; womit sie ihr vollständig auf den Leim geht. In der Unterscheidung zwischen Produktion und Zirkulation (von Waren, Geld oder Kapital) von einem Primat des einen über das andere zu sprechen, macht in der Sache aber überhaupt keinen Sinn (und sich dabei auf Marx zu berufen, hat keinerlei philologische Basis), zumal dabei unter den Tisch zu fallen droht, dass neben diese beiden Sphären mit der Konsumtion und Distribution[5] zwei weitere (‚gleichberechtigte') treten, dank der die Gesamtheit des Ökonomischen erst zu erfassen ist. Was immer man der vorherrschenden Nationalökonomie zum Vorwurf machen kann, dass sie eine dieser Sphären in ihren Theorien vernachlässige (auch wenn sie diese Unterscheidung so gar nicht trifft), kann ihr unmöglich angekreidet werden. Vielmehr wird dieser Vorwurf für die Linke zum viel zu eng geratenen Schuh, was sich nur besonders eklatant daran zeigt, dass sie das Zentrum aller Produktion: deren betriebswirtschaftliche Organisierung, ganz anders als die Nationalökonomie, so gut wie überhaupt nicht auch nur zur Kenntnis nimmt.[6] Was sie unter Produktion versteht, erschöpft sich in realitätsblinden Abstraktionen, denen die tatsächliche Funktionsweise des Kapitals vollkommen aus dem Blick gerät, was schließlich dazu führt, dass sie zu den begrifflichen Grundlagen aller Sphären des Ökonomischen – also vor allem zum Geld, Staat und Recht – gar nicht erst vordringt und infolgedessen deren Existenz vollständig affirmiert und legitimiert.

der Ware Arbeitskraft als gesellschaftlicher Basis der Entstehung von Mehrwert; also um die Abgrenzung der abstrakten von der konkreten Arbeit (und von ‚der' Arbeit erst recht). Zum Verständnis der Marxschen Ausdrucksweise in dieser Überschrift, wonach in der Ware sich Arbeit „darstelle", muss man berücksichtigen, dass wir uns heute nur schwer vorstellen können, wie etwas sich ‚darstellen' kann, und das auch noch in doppelter Gestalt, was empirisch gar nicht erscheint. Der Hegelianer Marx kannte die, dem erst nach ihm entstehenden Positivismus geschuldeten empiristischen Verformungen unseres Denkens einfach noch nicht.

5 Gerade über die Distributionssphäre besteht die allergrößte Verwirrung innerhalb der Linken, weswegen an dieser Stelle schon vorab angegeben werden soll, dass sie sich natürlich nicht allein auf die Prozesse erstreckt, die in der Nationalökonomie unter dem Stichwort Allokation verhandelt werden (wozu nicht nur die Staatstätigkeit, sondern auch die endgültige Zusammensetzung der arbeitsteilig zwischen den Unternehmen produzierten Waren zu einer endgültig konsumierbaren zu verstehen ist), sondern erst recht all die gerade von der Linken ausgehenden Versuche, den Staat politisch dazu zu bringen, seine Macht dahingehend auszunutzen, am Markt vorbei (oder ihn ‚korrigierend') Einfluss auf die Resultate des Ökonomischen zu nehmen.

6 Auch in dieser Hinsicht bildet Sohn-Rethel die wohl einzig relevante Ausnahme, selbst wenn ihm hier, besonders was die Behandlung des Taylorismus betrifft, eklatante Fehleinschätzungen unterlaufen sind.

Deutlichstes Indiz für ihr Versagen ist, dass es ihr bisher nicht gelungen ist nachzuweisen, worin denn die Überlegenheit des Marxschen Maßstabs gegenüber dem der Nationalökonomen besteht. Marxisten, die am Begriff der abstrakten Arbeit festhalten, gibt es mittlerweile denn auch nur noch wenige, und sie wirken, nimmt man einige Vertreter der so genannten Neuen Marx-Lektüre aus, wie Leute, die einer fixen Idee oder einem Spleen verfallen sind. Besonders schlimm wird deren Humbug, wo sie etwa jede Umgestaltung der Produktionsgrundlagen (Fordismus, IT-Technologie) als Revolutionierung der kapitalistischen Produktionsweise entweder verteufeln oder bejubeln (als ob derartige Umgestaltungen nicht von Beginn an das Salz in der Suppe des Kapitals wären), aber kein Wort über die nationalsozialistische Wirtschaftspolitik und die ihr immanente Vernichtung der Juden verlieren, die tatsächlich eine Qualität der Ökonomie des Kapitals historisch zutage gefördert hat, die eine Affirmation seiner Grundlage (die Synthesis von Staat und Geld) für alle Zeiten und in all ihren Erscheinungsweisen verbietet.

Den Beweis zu führen, dass der Marxsche Maßstab ökonomischer Prozesse dem der Ökonomen (also dem Preis) überlegen ist, und nicht nur das: sondern er notwendig ist, um das Kapital in der historischen Besonderheit seiner Existenz überhaupt begreifen zu können,[7] ist alles andere als einfach – das kann auch anders nicht sein, denn sonst bliebe unerklärlich, warum er so gut wie nirgendwo Beachtung findet. Um diese Schwierigkeit in den Griff zu bekommen, sei der Versuch unternommen, die Richtung in der Darstellung, die Marx, wenn auch aus sehr guten Gründen, im *Kapital* gewählt hat, in gewisser Weise umzukehren, indem wir mit der Darstellung des ökonomischen Systems als Ganzem beginnen. Von diesem ausgehend sei dann, je nach Notwendigkeit in der Sache, zum Abstrakten vorgedrungen, auf dem das System aufbaut: den zur zweiten Natur erhobenen Begriffen Geld, Staat, Recht usw. im Allgemeinen; Markt, Konkurrenz, Wachstum, Produktivität, Krise und Kapital usw. im Besonderen.[8] Es wird sich

7 Was darauf hinausläuft, den Ökonomen zeigen zu können, dass sie mit ihrem Maßstab nicht messen, was zu messen sie vorgeben, also in etwa das tun, was ein Physiker täte, würde er versuchen, Temperatur in Zentimetern zu messen. Was die Sache mit den Maßeinheiten vielen so unverständlich macht, ist, dass das Messen von Temperatur mit einem Raummaß ja alles andere als prinzipiell unmöglich ist (jedes Thermometer belegt, dass dies möglich ist) – zumal man heutzutage in den Naturwissenschaften allseits bemüht ist, alle Maßeinheiten in ein System (mit der Zeit als deren Basis) zu fassen, um sie auseinander einfacher ableiten zu können; aber kein Naturwissenschaftler käme auf die absurde Idee, Zeit und Raum deshalb (weil das Raummaß das Zeitmaß nominell zur Basis hat) real als identisch zu setzen. Aber genau das hätte Ökonomiekritik zu beweisen: dass sich die Ökonomen nämlich mit dem Preis als Maßstab von vornherein um die Möglichkeit bringen, zwischen Wert und Preis überhaupt zu unterscheiden, eine Differenz also zu erfassen, die der (auch in ihrem ‚Aufeinanderbezogensein') zwischen Raum und Zeit in der Physik durchaus vergleichbar ist.

8 Es geht in diesem Beitrag nicht um Philosophie, es sei aber zum Verständnis kurz erläutert, worin die Abgrenzung des Ökonomischen (und Politischen) vom Erkenntniskritischen besteht: Die politische Ökonomie zeigt auf, dass in ihr die formale Deduktionslogik und alle Empirie tendenziell aufgeht, sich darin aber so etwas wie ein ‚metaphysischer Raum' konstituiert, repräsentiert in den hier genannten und vielen weiteren Begriffen, deren Realitätsgehalt sich deshalb nur spekulativ im hegelschen Sinne – oder als Frage nach der Bedingung der Möglichkeit im kantschen – erschließen lässt. Dass der Positivismus jeder Couleur, also nicht nur

bei diesem Vorgehen herausstellen, dass sich die Unlösbarkeit der allermeisten ‚Unzulänglichkeiten' des Systems, wie sie in der Öffentlichkeit verhandelt werden, darstellen lässt, ohne dabei auch schon auf den Marxschen Maßstab zurückgreifen zu müssen.[9] Denn, und daran schon scheitern alle Ökonomen: das Ganze der Ökonomie lässt sich – gegen allem ersten Anschein – analytisch eben nicht aus dem Verhalten seiner Teile (oder Elemente) erschließen (oder auch umgekehrt: das Verhalten der Teile nicht aus der Existenz des Ganzen),[10] mit welchem Maß auch immer man misst, mit welchen Methoden und Definitionen auch immer man vorgeht.[11]

Ökonomie als System einer ‚vollständigen Induktion'

Der Hauptgrund dafür, dass die Ökonomen – auch und gerade diejenigen, die dem Weberschen Wertfreiheitspostulat verpflichtet sind, denen der Vorwurf einer Voreingenommenheit gegenüber einer ‚falschen' Realität also nicht gemacht werden kann – das Auseinanderfallen zwischen dem Ganzen und seinen Teilen[12] so fraglos hinnehmen,[13] dürfte die Einfachheit und Konsistenz einerseits, die Universalität andererseits sein, in der dieses System Wirklichkeit erfasst. Es beruht in seinem Zentrum zweifellos auf dem Prozess der Zirkulation von Waren (knappen Wirtschaftsgütern, in der Terminologie der

der der Ökonomen, von diesem ‚Raum' nichts wissen will, also quasi sein Denken in einem vorkantschen Zustand verharrt beziehungsweise dorthin ständig regrediert, macht ihn zum Gegenstand der Kritik.

9 So weit es geht, wird deshalb in der Darstellung auf die Begrifflichkeit zurückgegriffen, die bei den Ökonomen und in den Medien gängig ist. Um die Klärung der hier zu verhandelnden Phänomene und deren politischen Implikationen wird es in einem zweiten Teil gehen. Es wird sich dabei herausstellen, dass wir den Marxschen Maßstab der abstrakten Arbeit erst wirklich benötigen, wenn wir uns der Notwendigkeit gegenübersehen, den Kapital- vom Geldbegriff präzise abzugrenzen, was in einem dritten Teil geschehen soll. Erst von hier aus (also vom Ende der Analyse des ökonomischen Systems aus) kann die gängige Begrifflichkeit als insgesamt unzureichend nachgewiesen werden. (Der vierte Teil, in dem es um die deutsche, also auf volksstaatliche Autarkie hinauslaufende Variante einer Krisenlösungsstrategie geht, erschien vorab in sans phrase Heft 1.)

10 Eine der möglichen Formen, in der sich dieses notwenige Scheitern als dem System immanent darstellen lässt, hat Alfred Sohn-Rethel in den 1920er Jahren am Beispiel der Grenznutzentheorie (in: Von der Analytik des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft. Freiburg 2012), andere in seinen Analysen zum Faschismus (siehe u. a.: Industrie und Nationalsozialismus. Aufzeichnungen aus dem ‚Mitteleuropäischen Wirtschaftstag'. Berlin 1992) vorgestellt.

11 Das heißt: Selbst wenn jeder (etwa weil er ein Existenzgründungsseminar besucht hat) weiß, dass jede noch so schöne Geschäftsidee im Nichts verpufft, wenn man nicht fähig ist, sie in die Form zu gießen, die diese Idee erst marktfähig macht, bleibt etwas für alle Ökonomen äußerst Missliches offen: Obwohl alle, die auf den Märkten Erfolg haben, ja genau dieses Erfordernis befolgt haben, lässt sich immer noch nicht aus der Gesamtheit ihrer Aktivitäten eine das Allgemeinwohl (oder den ‚Reichtum' der Gesellschaft, siehe dazu unten, Anm. 33) befördernde, (etwa in solchen Seminaren) didaktisch vermittelbare Strategie ermitteln, die dafür sorgt, dass der individuelle Erfolg mit irgendeinem nationalen (oder noch allgemeineren) übereinstimmt – an die ‚unsichtbare Hand' glauben heutzutage nur noch die Wenigsten.

12 In der allgemeinen Systemtheorie etwa eines Niklas Luhmann wird das durchaus goutiert – führt aber gerade hier nicht zur Infragestellung des Systemaufbaus als solchem.

13 Dies, wie auch alles andere, was die schöne Systematik stört, wird meist umstandslos einem ‚Fehlverhalten', insbesondere des Staates, zugeschrieben. Allerdings wechseln die Ökonomen in der Definition dessen, was ein Fehlverhalten denn ausmacht, ihre Meinung bekanntlich so oft wie ihr Hemd.

Ökonomen) und Geld, und baut schlicht darauf auf, dass sich in dieser Zirkulation alle anderen ökonomischen Prozesse (also die in Produktion, Distribution und Konsumtion, in wenn auch je verschiedener und vielfach komprimierter Form) einen Ausdruck verschaffen. Oder anders: was nicht in irgendeiner Form diese Zirkulationssphäre durchläuft, ist ökonomisch nicht existent. Jedenfalls, was diese Zirkulation betrifft, haben die Modellkonstruktionen der vorherrschenden Nationalökonomie denen aller anderen Wissenschaftsdisziplinen, und gerade den Naturwissenschaften im engen Sinne, eines voraus: die Basis, von der sie ausgehen, brauchen sie sich nicht hypothetisch, oder gar spekulativ, zurechtzulegen, wie etwa die Physik in ihren verzweifelten Bemühungen, alle Kräfte in einer einheitlichen zusammenzufassen, sondern sie liegt ihr empirisch unmittelbar vor. Mittels einfachster logischer Überlegungen, die jeder rational nachvollziehen kann, können von der empirischen Basis der Ökonomen ausgehend Schlüsse gezogen werden, um deren Anerkennung als allgemein geltende keine (nicht-ignorante) Kritik herum kommt.[14]

Selbstredend ist Kritikern der politischen Ökonomie wie Hans-Georg Backhaus Recht zu geben darin, dass die Nationalökonomen, welcher Ausrichtung auch immer, keinen Begriff von ihrem zentralen Gegenstand, dem Geld, haben. Kaum einer von ihnen unterzieht sich überhaupt der Mühe, etwa die Merkwürdigkeit begrifflich aufzuschließen, dass Geld funktional in so verschiedenen, um nicht zu sagen: einander strikt entgegengesetzten Erscheinungsweisen – als Zirkulationsmittel, Wertmaß, Wertaufbewahrungsmittel usw. – auftritt; man nimmt dies einfach hin. Solcherart (Selbst-) Reflexion auf das ‚Wesen' einer Sache steht bei ihnen, ihrem positivistischen Anspruch entsprechend, von vornherein im Verdacht metaphysischer Konstruktion, die nicht nur Spekulation und Ideologie die Tore öffne, sondern zudem sachlich weder einen praktischen Nutzen noch einen theoretischen Erkenntnisgewinn bringe. Außerdem wisse doch jeder, der mit Geld hantiert, intuitiv, was Geld ‚als solches' ist, und eine Reflexion auf diese Evidenz dürfte kaum mehr hervorbringen, als vorbewusstes Handeln ins Bewusstsein zu heben, betreffe also die Ökonomie als Wissenschaft nicht.

Wissenschaftslogisch gesehen besitzt die Wissenschaft von der Ökonomie gerade mit dem Geld als ihrem Leitmedium in der Tat einen unschätzbaren Vorteil gegenüber den Naturwissenschaften.[15] Die Physik etwa muss für ihren Gegenstand, die Natur,

14 Gerade dem Alltagsbewusstsein bleibt unerfindlich, warum die Ökonomie genau der einfachen Logik, die ihr entspringt, in Wirklichkeit gar nicht folgt – also, so die Schlussfolgerung, liegt der Fehler eben nicht im System, sondern in dessen Umwelt: Die Politik, die Gier der Spekulanten, die Juden sind schuld.

15 Spätestens seit der ‚Neomonetarismus' mit der letzten Finanzkrise in die Fußstapfen all seiner Vorgänger getreten ist und sein Debakel erlebt hat, vertritt jeder einzelne Ökonom an den Universitäten seinen eigenen Eklektizismus, was für ihn den Vorteil hat, dass noch weniger seiner Kollegen als vordem die abstrusen Formeln, mit denen er seine Theorien unterlegt, auf ihre Validität überprüfen. Sie vereinigen sich dann offen ideologisch in der ‚Alternative für Deutschland' und man kann den Politikern fast dankbar sein, dass

nicht nur erst noch eine Reihe von Einheiten – nominal oder normativ: aber in jedem Fall in einem immer problematisch bleibenden Verhältnis zur Realität – definieren: muss also dasselbe tun, was Marx für die Ökonomie mit dem Begriff der abstrakten Arbeit unternommen hat. Zudem benötigen die Naturwissenschaften, um Naturgesetze formulieren zu können, die (als wie vorläufig auch immer bestimmte) Definition eines endlichen Ganzen (etwa eines aus kleinsten Elementen bestehenden Universums, das in einem ‚Urknall' seinen Beginn habe), innerhalb dessen Grenzen ihre Einheiten erst etwas Bestimmtes (Endliches) messen können. Beides hat der Ökonom nicht nötig: Geld (verstanden als Ausdruck der Gesamtheit der für ‚Güter' bezahlten Preise) ist von seiner ‚Natur' her ‚knapp', also endlich, und so ist es logisch vollkommen korrekt, – zu einem bestimmten Zeitpunkt – das Ganze (des Geldes) zugleich als (dessen) Einheit zu setzen. Von daher sieht sich der Ökonom mit hervorragenden Gründen berechtigt anzugeben – vorausgesetzt natürlich, es gelingt seiner Wissenschaft, alle ökonomisch relevanten Daten empirisch zu erfassen, was aber, da es sich, so viele es auch sein mögen, immer um endliche handelt, prinzipiell möglich ist –, welche Veränderungen sich in den Perioden zwischen den Datenerhebungen ergeben haben, um daraus dann, das ist ja das Ziel jeder Wissenschaft, die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zu eruieren, die die ökonomischen Prozesse exakt beschreiben und einen Rahmen vorgeben, in dem auf diese technologisch Einfluss zur Erreichung eines bestimmten Ziels ausgeübt werden kann.

Damit, dass die Entdeckung solcher Gesetze, noch vor allem anderen, voraussetzt, wenigstens eine (in ihrer Evidenz mit vernünftigen Gründen nicht zu bestreitende) Gleichgewichtsbedingung (wie in der Physik das Kräftegleichgewicht oder den Energieerhaltungssatz) zu kennen, dank der Deduktionen in der Form mathematischer Gleichungen erst (das heißt mit der Aussicht auf die Erkenntnis von Gesetzen) möglich ist, haben die Ökonomen ebenfalls kein Problem. Denn nimmt man einfach das Geld, das in einem bestimmten Zeitintervall insgesamt (als Einheit und Ganzes zugleich, als Preissumme aller Güter) existiert, auf die eine Seite einer Gleichung und auf die andere all die Güter, die zum selben Intervall zu einem bestimmten Preis ihre Besitzer gewechselt haben, ist zweifellos genau solch ein, für Deduktionen notwendiges Gleichgewicht formuliert,[16] das es erlaubt, gemessenen Veränderungen auf der einen Seite mathematisch exakt entsprechende Veränderungen auf der anderen zuordnen zu können.[17]

sie über die angemaßte Kompetenz, die diesen Volkswirtschaftlern in den Medien noch zugesprochen wird, einfach hinweggehen. Gäbe es diesen wissenschaftslogischen Vorteil (so sehr im Intuitiven er auch verbleibt) nicht, könnte man kaum erklären, warum sich die Nationalökonomie nicht längst in Luft aufgelöst hat und in eine reine Hilfswissenschaft für die Unternehmen (wie etwa die Ingenieursstudiengänge und die Betriebswirtschaftslehre sowieso) aufgegangen ist.

16 Die Formulierungen der Ökonomen für diese Gleichgewichtsbedingung lauten anders; sie nehmen durchweg Bezug auf die ‚Gesetze des Marktes'. Aber das ist an dieser Stelle ohne Belang.

17 Dass es den Ökonomen nicht gelungen ist, ein einziges allgemeingültiges Gesetz zu entdecken, das über Banalitäten hinausgeht, die man schon immer kannte (etwa die, dass, wenn man zu viel Geld in Umlauf bringt, eine Inflation droht), vermag die Faszination, die von diesen gegebenen Systemvoraussetzungen ausgeht, kaum zu mindern.

Die Ökonomie stellt sich – für den, der sie von allem ‚Subjektiven' getrennt betrachtet – als geschlossenes System dar und deshalb hat sie ein Problem nicht, das aller sonstigen Wissenschaft die größten Mühen bereitet: sie kennt kein Induktionsproblem. Naturwissenschaftler müssen aus einem prinzipiell offenen System (der Natur) theoretisch erst ein geschlossenes konstruieren und sind deshalb darauf angewiesen, in der Praxis oder per Experiment, empirisch erst noch *a post* zu verifizieren, ob die theoretisch ermittelten Gesetze auf den besonderen Fall tatsächlich anwendbar sind. Jeder Logiker weiß: aus noch so vielen Daten allein lässt sich in einem offenen System kein einziges allgemeingültiges Gesetz ermitteln. Die Ökonomie dagegen bildet den absoluten Sonderfall einer Wirklichkeit, deren induktive Datenerhebung es ohne jede weitere Verifikation erlaubt, allgemeingültige Urteile fällen zu können. In der Wissenschaftslogik nennt man diesen (deduktiven) Sonderfall das Verfahren der vollständigen Induktion.

So wahr es ist, dass die Kritik der politischen Ökonomie von Marx zeigt, dass in dieses System mit der Identifizierung von Preis mit Wert ein gravierender Fehler quasi eingebaut ist, der es von innen sprengt, so wenig ist es der Kritik nach Marx gelungen, darzulegen, worin denn die Immanenz dieses Fehlers besteht. Dass gerade der Begriff der abstrakten Arbeit die Existenz dieser Ökonomie (in all ihren Aspekten, und das heißt eben auch und gerade: die postulierte Existenz möglichst umfassender Konkurrenz aller Marktsubjekte untereinander, die Preisbildung als Resultat das Ausgleichs von Angebot und Nachfrage, und vieles andere mehr) voraussetzt, dass also ohne sie dieser Maßstab ohne jede Relevanz ist, das wollen aber die Linken einfach nicht begreifen, sondern statten ihn mit einer Substanz (‚der' Arbeit) aus, die in einem Jenseits des ökonomischen Systems stünde.[18]

Warenzirkulation und Äquivalenz

In der Ökonomie geht es, umgangssprachlich und allgemein, um kaufen und verkaufen, oder besonders: um den Einsatz möglichst geringer Mittel zur Erreichung eines möglichst hohen Erlöses. Auch wir wollen unsere Darstellung mit so etwas wie einer Definition beginnen,[19] die den Kern des Ökonomischen (was hier im Sinne des oben Ausgeführten bedeutet: als Zirkulationssphäre im Zentrum allen Ökonomischen stehend) folgendermaßen bestimmt: In ihr werden eindeutig identifizierbare Gegenstände, die auch ideel-

18 Wer diesen inneren Zusammenhang zwischen Gegenstand und Kritik missachtet, ist dem Positivismuskritiker vergleichbar, der seine Kritik positivistisch untermauert.

19 Mit wissenschaftlichen Definitionen zu arbeiten ist die Sache kritischer Theorie normalerweise ganz und gar nicht. Aber der zur Debatte stehende Gegenstand, die Ökonomie, erfordert es geradezu, bis zu einer bestimmten, aber nur andernorts darzulegenden Grenze, hier eine Ausnahme zu machen.

ler Natur sein können (etwa Informationen oder Ideen)[20] und sich im Besitz einer (Rechts-) Person befinden, auf eine andere übertragen und diese kann dann über sie nach freiem Ermessen verfügen. Diese Übertragung findet – so will es das Recht und so wollen es auch die Besitzer – zwischen beiden Personen auf ‚Augenhöhe' statt, das heißt: So sehr die eine Person der anderen in anderen Beziehungen als diesem einzelnen Akt der Übertragung (statusmäßig, traditionell oder sonstwie bedingt) übergeordnet sein mag, die Übertragenden gelten rechtlich als einander gleichgestellt, oder anders, salopp gesagt: die Ausübung von unmittelbarer Gewalt ist hier nicht vorgesehen.[21]

Die erfolgte Besitzübertragung also gilt uns als Kern eines jeden Tauschaktes. Daraus folgt unmittelbar: prinzipiell kann jeder empirisch identifizierbare Gegenstand (oder allgemeiner, was nur eine andere Ausdrucksweise desselben Sachverhaltes darstellt: jedes wissenschaftlich ermittelbare Datum) zum Tauschobjekt werden. So sehr das Recht (und also der Staat) darum bemüht ist, in diese Tauschakte qualitativ einzugreifen: etwa indem es den Handel mit menschlichen Organen als ‚sittenwidrig' verbietet, bestimmte Objekte (Waffen, Drogen, Kinderarbeit) als Gegenstände des Tauschs auszuschließen versucht oder das Vertragsrecht – denn jeder Tausch setzt Vorbereitungen voraus: neben der Herstellung einer Warenidentität (deren Produktion), die Feststellung der Identität des Besitzers[22] – mit dem Ziel ausgestaltet, dass es in den Tauschakten ‚gerecht' (also ethisch und politisch korrekt) zugehen möge: Kein Recht, kein Staat kann verhindern, dass Menschen sich – in dieser Form einer Identitätsbildung entlang beliebiger Objekte – als Tauschende, also als Gleiche und Freie,[23] gegenübertreten. „Getauscht wurde schon immer", meint Adorno zu Recht.[24]

Die Schwierigkeit besonders für Linke, dieser Bestimmung des Wesens aller Tauschakte zu folgen, besteht weniger darin, dass hier von den gesellschaftlichen Verhält-

20 Diese kann man zwar durchaus auch einzeln verkaufen (beziehungsweise kaufen). Aber üblicherweise werden sie in einen Text (in einer wissenschaftlichen Zeitschrift, einem Buch oder einem Internetblog) komprimiert (oder ausufernd) verpackt.

21 Kommt es hier zu einem Konflikt zwischen dem rechtlichen und dem ökonomischen Prinzip, etwa bei Diebstahl, Raub oder Betrug, dann gilt in ökonomischer Hinsicht der Besitzwechsel zwar als vollzogen: So hat der Bestohlene (zumindest wenn er zu einer Bilanzbuchhaltung verpflichtet ist) diesen Vorfall nicht nur der Polizei zu melden, sondern auch in seiner Buchführung zu berücksichtigen, er kann in der Folge aber (da dieser Besitzwechsel nicht auf der Ebene von Gleichheit und Freiheit stattgefunden hat und ihm somit das Eigentumsrecht, das erst eine volle Verfügungsgewalt über einen Gegenstand garantiert, ungeschmälert verblieben ist) versuchen, die Besitzübertragung rückgängig zu machen, und dann diesen Buchungsvorgang wieder stornieren. Man kann das Ökonomische selbstredend auch anders definieren: Bezieht man in diese Definition aber nicht unmittelbar Staat und Recht (und das unterscheidet dann doch unsere von allen anderen) und, darin angelegt, eine bestimmte, nämlich wissenschaftliche Form der Erkenntnis mit ein, verfehlt man die Realität, in die die Ökonomie eingebettet ist, von vornherein.

22 Wozu es unter anderem gehört festzustellen, durch welche Eigentumsrechte die Verfügungsgewalt über den Besitz eventuell eingeschränkt ist.

23 Zur Unterscheidung dieses formalen Begriffs von Freiheit von einem inhaltlichen, wie auch sonst zu den erkenntnistheoretischen Implikationen der zentralen ökonomischen Begriffe, siehe Manfred Dahlmann: Freiheit und Souveränität. Kritik der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres. Freiburg 2013.

24 Auch die ‚Gabe', wie das Geschenk, stellt einen solchen Tausch im Sinne einer Besitzübertragung dar. Der Bezug auf Freiheit und Gleichheit tritt dabei zwar in vollkommen anderer Weise auf als beim Diebstahl, aber der Akt der Übertragung jedenfalls ist auch hier diesen Rechtsprinzipien vorgeordnet.

nissen abstrahiert wird,[25] in die sie eingebettet sind (und die Adorno davon sprechen lassen, dass es einen Äquivalententausch in Wahrheit gar nicht gebe: schließlich wird immer gegeneinander Ungleiches – und das immer auch von Ungleichen – getauscht), sondern dass sie so formuliert ist, als existiere das Geld (durch das hindurch das an sich Ungleiche erst gleich gemacht wird) noch gar nicht. Dies aber ist ein Irrtum. Marx deckt diesen auf, indem er die Genesis des Geldes logisch,[26] das kann hier nur heißen: rein analytisch-deduktiv aus Tauschakten ‚ableitet'[27], die das Geld gerade nicht zu implizieren scheinen, um so zu zeigen, dass Geld selbst im einfachsten Tausch immer auch schon enthalten ist. Da wir, wie einleitend ausgeführt, die Richtung der Analyse in gewisser Weise umkehren wollen, müssen wir, bevor wir aus dieser anderen Richtung zum, wie sich zeigen wird: selben Resultat wie Marx in der Bestimmung des Wesens des Geldes kommen, zunächst einige weitere Phänomene der entwickelten kapitalistischen Ökonomie abhandeln.

Als Erstes und Wichtigstes ist festzustellen: die Beziehungen, die Menschen in Tauschakten eingehen, sind immer von Grund auf vollkommen andere als die, denen sie ansonsten unterworfen sind. Letztere beruhen auf Autorität (in der Gewalt, mehr oder weniger offen, immer enthalten ist), die Tauschakte hingegen auf – logisch-formal unterstellter, aber deswegen noch lange nicht auch irrealer – Äquivalenz; wenn auch beschränkt auf die (raumzeitlose) Beziehung der beiden an dem Tauschakt beteiligten (juristischen) Personen.

In dieser Äquivalenz der Besitzer untereinander (also bezüglich ihrer gesellschaftlichen Stellung) ist aber auch eine Äquivalenzbestimmung der Objekte, die den Besitzer wechseln, logisch unmittelbar, das heißt: analytisch (notwendig) enthalten. Zeigen lässt sich dies, insofern bestimmte Tauschakte sich als Kette darstellen lassen.[28] In dieser Kette wechseln bestimmte Gegenstände mehrfach ihre Besitzer, bis sie erst bei dem anlangen, der sie endgültig verbraucht. So weit wir mit diesen Ketten von kapitalistischen Austauschbeziehungen auch entfernt sind, es gilt: sobald vergegenständlichte Objekte gegen andere (von rechtlich gleichgestellten juristischen Personen) mit dem Ziel getauscht werden, das Erworbene nicht unmittelbar für sich zu konsumieren, sondern (womöglich auch in ‚überarbeiteter' Form) wiederum gegen andere einzutauschen, sprechen wir von einem Äquivalententausch.[29] Um es mit Marx zu sagen: in einer Kette

25 In solcherart Abstraktionen lässt sich die Linke von niemandem überbieten.

26 Im *Kapital* unter *3. Die Wertform oder der Tauschwert* im Kapitel *Die Ware*. In: MEW 23, S. 62–84.

27 Hier stimmt der Ausdruck ‚Ableitung', den man ansonsten in Bezug auf Marx natürlich nur sehr eingeschränkt verwenden kann.

28 Wie sie etwa auch schon unter Kaufleuten im europäischen Mittelalter (und erst recht in der Antike, aber auch sonst auf der Welt) existiert hatten.

29 Wenn ein Bauer das von ihm selbst produzierte Getreide verzehrt, ein Handwerker sich einen Hammer zum eigenen Gebrauch herstellt, dann findet natürlich keine Besitzübertragung statt. Was aber nicht heißt, dass dieser ‚Eigenverbrauch' nicht von ökonomischem Interesse ist (siehe auch unten, Anm. 38): Denn hier steckt ein Potential, das, wenn der Bauer oder Handwerker dazu gebracht werden können, (‚sein') Getreide als Brot oder den Hammer von anderen zu beziehen, ökonomisch fruchtbar gemacht werden kann. Lukács,

von Tauschakten, in der ein identisch mit sich selbst verharrender Gegenstand[30] mehrfach auftritt, nimmt dieser (welcher immer das sei) Wertausdruck an, das heißt: Diese Ware fungiert in dieser Kette – abseits all ihrer Qualitäten – als ein rein quantitativ zu betrachtender ‚Wert' insofern, als er anderen beteiligten Waren ein (wenn auch zunächst noch so unbestimmtes) Maß verschafft. „20 Ellen Leinwand sind 1 Rock wert", sagt Marx und schreibt auch, diese Aussage in eine Gleichung überführend: „20 Ellen Leinwand = 1 Rock" – unter der Bedingung, dass Leinwand (oder Rock) auch noch für Anderes (Tee, Weizen, Gold etc.) in dieselbe Form gebracht werden können.

Zwar dürfte diese von Marx (reichlich unvermittelt) vorgenommene Ineinssetzung der beiden Schreibweisen (schon in der „einfachen Wertgleichung") einer der Gründe dafür sein, dass viele Interpreten die logischen Implikationen der Marxschen Geldbestimmung missverstehen;[31] hier war aber nur zu zeigen, dass Marx den Äquivalententausch in derselben Weise bestimmt wie wir: Bei jedem Tausch von Ware gegen Ware, in dem sich ein allgemeines Maß (ein objektiver, vom Prinzip her, quantitativ bestimmbarer *Wert* in strikter Abgrenzung zu einem subjektiven, libidinös besetzten) zur Geltung bringt (in dem also die Ware nicht am Ende einer Kette steht, an dem sie den quantitativen Bezug verliert und in Qualität auf-, was heißt: in die Konsumsphäre übergeht)[32], handelt es sich um Äquivalententausch und dieser scheint als solcher dann tatsächlich umstandslos formalisierbar zu sein durch ein Gleichheitszeichen, denn er enthält ein (rein) formales Moment allgemeinster Gleichheit, so qualitativ verschieden die Waren auch sind, so unterschiedlich sich die Voraussetzungen und Folgen der Resultate der einzelnen Tauschakte qualitativ auch darstellen.

In nicht-kapitalistischen Verhältnissen bleibt diese Äquivalenz weitestgehend implizit, gewinnt selbst im Kaufmannsstand keine tragende, gesellschaftliche Allgemeinheit, denn die Tauschketten fallen immer wieder abrupt in sich zusammen, stoßen selbst in den ‚reichsten'[33] Imperien und Stadtstaaten (oder bei sogenannten Handelsvölkern,

dem man hier folgen kann, bezeichnet diese Weise der Erhöhung der Anzahl ökonomische Akte als Universalisierung der Warenform. Davon abzugrenzen wäre die von Paul Mattick betonte Expansion der Produktion, die aber eine Bestimmung des Kapitalbegriffs voraussetzt, wie er uns erst im dritten Teil zur Verfügung stehen wird.

30 Ab jetzt kann man im Grunde erst den Begriff der Ware verwenden.

31 Der Unterschied zwischen beiden Schreibweisen besteht, kurz gesagt, darin, dass in der Aussage, dass die Ware A soundsoviel *wert* ist, noch eine libidinöse Bindung (und also nicht nur, worauf Marx sich allein bezieht, eine, die darin besteht, Resultat – konkreter – Arbeit zu sein) angesprochen ist, die im Gleichheitszeichen dann aber nicht mehr erscheint. Dieser Schritt vom Inhaltlichen zum Formalen beinhaltet – neben dem einer Verschiebung (siehe zu diesem Begriff Dahlmann, Freiheit, wie Anm. 23) – natürlich auch einen historischen Prozess; dass dieser real stattgefunden hat, können wir hier unterstellen, ohne ihn näher ausführen zu müssen; wir konzentrieren uns auf die logischen Implikationen.

32 Diesem Ende steht natürlich ein ökonomisch ebenso nicht erfasster, qualitativer Anfang gegenüber: die Natur. In der Forderung einer ‚Nachhaltigkeit' aller ökonomischer Aktivitäten wird versucht, diesen Kreislauf zu schließen, und so eine Ökonomie zu betreiben, die ohne Beraubung der ersten Natur um diese Rohstoffe auskommt. Das ist schön für die Natur. Aber bezeichnenderweise ist hier von dem wesentlichen, dieser Natur abgerungenen Rohstoff keine Rede: der menschlichen Arbeitskraft. Sie gilt als von vornherein ‚nachhaltig' erzeugt, denn schließlich stellt die Ökonomie denjenigen, die diesen Rohstoff verausgaben, erst die Mittel zur Verfügung, ihren Leib zu reproduzieren.

wie den Phöniziern, oder Handelszusammenschlüssen wie der Hanse) immer wieder an unüberwindliche politische Grenzen. Vor allem funktionierte die Herstellung der getauschten Objekte nach eigenen, nicht von einer universalisierten Warenzirkulation konstituierten Gesetzen; sie mochten noch so sehr allein für den Austausch produziert worden sein, die Arbeit mochte noch so sehr Lohnform angenommen haben und das Geld eine noch so bedeutsame Rolle spielen: das Kommando über die Produktion haben diese Kaufleute oder sonstigen Agenten der Geldzirkulation nicht und werden sie nie, auch im Kapitalismus nicht, erlangen. Sondern dieses übernimmt darin ein ganz neuer, zuvor vollkommen unbekannter Charaktertyp: der Unternehmer. Oder anders, von heute aus, das heißt aus der Perspektive gesellschaftlicher Synthesis gesehen: Zirkulation und Produktion, Konsumtion und Distribution der Arbeitsprodukte traten in nichtkapitalistischen Vereinigungen, wenn überhaupt, nur eher zufällig in einer inneren (was heißt: personifizierten oder institutionell verankerten) Verbindung untereinander auf.

II

Datenerfassung

Um diese Synthesis aller Sphären, wie sie im Unterschied zu anderen Verhältnissen heutzutage (und zwar komprimiert auf der Ebene der Zirkulation) existiert, darstellen zu können, sei unterstellt, es existiere so etwas wie ein (staatlich vollkommen unabhängiges, den ‚Datenschutz' gewährleistendes) Weltamt für Statistik, und jeder Bürger meldet dieser Institution (ohne Ausnahme und ohne Bedenken) all seine tagtäglichen Akte, die, wie oben als Zentrum des Ökonomischen definiert, eine Besitzübertragung zur Folge haben. Diese Behörde ermittelt daraus dann eine Weltgesamtrechnung (im Folgenden Welt-GR), die das, was in Deutschland ‚volkswirtschaftliche Gesamtrechung' heißt (und im Englischen, der Sache sehr viel entsprechender: *national account*), auf der Basis empirischer Einzelakte erstellt und nicht, wie heute der Fall, auf der Basis der an den Staat (vor allem von den Unternehmen) gemeldeten, in Bilanzen beziehungsweise Steuererklärungen zuvor schon aggregierten Daten.[34]

33 Spätestens hier muss klar gestellt werden, dass es uns, mit Marx, in all dem, was über das Ökonomische ausgeführt wird, darum geht, die spezifische Form aufzuklären, in der in einer kapitalistisch produzierenden Gesellschaft Reichtum erscheint. (Joachim Bruhn ist hier vollkommen Recht zu geben, wenn er feststellt, dass Marx seine Darstellung keinesfalls mit der Analyse der Ware, sondern der Problematisierung des Begriffs vom Reichtum beginnt; siehe dazu den ersten Satz des *Kapitals*.) Hier geht alle Qualität in Quantität auf: Diesen realzynistischen Wahnsinn des Kapitals (als solchem) sollte der Leser also immer im Hinterkopf haben.

34 Es kann dabei nicht um die Frage gehen, ob eine solche Welt-GR die ökonomische Situation exakt, verzerrt oder gar ideologisch reproduziert. Die aus ihr abgeleiteten Schlüsse können sowohl in ihren empirischen Grundlagen als auch theoretisch modellierten Voraussetzungen immer kritisiert und in ihrer Validität angezweifelt werden. Wer sich auf die Diskussion darum kapriziert, die statistischen Datenerhebungen realitäts-

Eine der Meldungen an dieses Weltstatistikamt könnte etwa so aussehen: Ich (die Rechtsperson mit der Identifikationsnummer xy) habe heute, den 12. 9. 2013, um 16.23 Uhr, 1 Kühlschrank der Firma Siemens, vom Typ S 602, im Kaufhof (also der Rechtsperson mit der Identifikationsnummer yz), für den Preis von 213,00 Euro erworben. Man sieht: Diese Informationen kann ich direkt dem Kassenbon entnehmen, den ich im Geschäft erhalten habe. Dort steht aber noch mehr, nämlich dass ich für diesen Kühlschrank auch Umsatzsteuer in Höhe von 42,60 Euro entrichtet habe. Doch das ist noch nicht alles: Aus dem Kassenzettel geht ebenfalls hervor, wie ich bezahlt habe: mit meiner Bankkarte. Der Gesamtbetrag wird also auch auf meinem Kontoauszug in den nächsten Tagen abzulesen sein. Das hier konstruierte Weltstatistikamt erhielte für diesen einfachen Akt (den Kauf eines Kühlschranks) somit eine Vielzahl von Datensätzen: Ich melde ihm den Kauf, meine Bank die Bezahlung und das Geschäft teilt seine Meldung gar in drei Datensätze auf: erstens, den Verkauf an mich, zweitens, dass ich Umsatzsteuer entrichtet habe, wodurch ihm eine Verbindlichkeit gegenüber dem Staat entstanden ist, und drittens, dass auf seiner Bank das Geld eingegangen ist, das von meinem Konto abgebucht wurde. Schon dass hier mit dem Staat eine dritte Rechtsperson aufgetaucht ist, zeigt an, dass dieser einfache Kauf mit noch weiteren Datensätzen verbunden ist: Irgendwann meldet das Geschäft, dass es seine Verbindlichkeit gegenüber dem Staat eingelöst hat, und der Staat, dass er die (von mir entrichtete) Umsatzsteuer erhalten hat. Wenn wir uns nun dem Kühlschrank selbst zuwenden, wird die Sache mit diesem einfachen Kauf erst recht komplex: Das Geschäft hat ihn ja von einem Hersteller erworben und bei dem sind eine Unmasse an Datensätzen angefallen, die alle dieser fiktiven Behörde zu melden wären, deren Aufzählung wir uns ersparen.

Wenn nun, wie unterstellt, alle Akteure all ihre ökonomisch relevanten, so weit wie möglich in ihre Grundbestandteile zerlegten Aktionen korrekt melden, kommen

gerechter zu gestalten als das bisher schon geschieht, hat sich auf ein Gleis begeben, das ihn von einer Kritik der politischen Ökonomie immer weiter entfernt.
Für alle Verfahren, die Qualität mathematisch operationalisieren, gilt: Ihre Aussagekraft betrifft nie die Sache selbst, sondern kann allein die Veränderungen erfassen, die sich in der Sache innerhalb eines bestimmten Zeitraumes zugetragen haben. So kann man, wenn man etwa ein Bruttoinlandsprodukt zu zwei verschiedenen Zeitpunkten mit genau denselben Verfahren und Datenerhebungsmethoden (welche immer das auch seien) misst, zweifelsfrei feststellen, dass es um ein (wie auch immer bestimmtes, jedenfalls in Geldeinheiten ausgedrücktes) Maß gestiegen oder gefallen ist. Was in diesem Zeitraum qualitativ in der Gesellschaft vorgegangen ist, entzieht sich dieser Betrachtungsweise von vornherein; ist Sache qualitativer Interpretation in Wissenschaft, Politik und Medien, wo dann stillschweigend aber unterstellt wird, man könne überhaupt aus logisch-deduktiv, wie korrekt auch immer ermittelten Daten Inhalte heraus lesen. Dies jedoch ist zweifellos eine Fähigkeit, die eine Gabe voraussetzt, von der ein Nostradamus nur träumen konnte. Dass die Experten, besonders die an den Universitäten lehrenden Ökonomen, diese Gabe besitzen – aus Quantität Qualität herauslesen zu können –, wird jedoch in dieser Gesellschaft allseits fraglos unterstellt. Dabei hängen doch selbst die vielfältigen Versuche solcher Firmen wie Amazon, aus Nutzerprofilen auf Persönlichkeitsmerkmale zu schließen, ohne qualitative Angaben vollkommen in der Luft. Wir gestehen dagegen umstandslos zu, über diese Gabe nicht zu verfügen, und konzentrieren uns allein auf die von den Statistikern zur Verfügung gestellten Quantitäten. Dabei gehen wir allerdings noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem wir deren Aggregierungen in ihre einzelnen Bestandteile (in ihre Atome oder zumindest Moleküle, könnte man sagen) analytisch so weit es geht zu zerlegen suchen.

wir in rasendem Tempo auf eine ungeheuer große Anzahl von Datensätzen, die dem Weltstatistikamt vorliegen, die aber alle in einer inneren, wenn auch noch so mittelbaren Verbindung zueinander stehen, und das eben nicht nur (sondern in dieser Betrachtungsweise noch gar nicht) vermittelt über den Preis, sondern allein über ihre qualitativen Bestimmungen (Zeitpunkt; Erwerber/Veräußerer; Warenart, -menge, -qualität; Gegenkonto[35]), die allerdings in eine bestimmte Form, nämlich die in ihre kleinsten Elemente zerlegte Warenform (also in einzelne empirisch erfassbare Daten)[36] gebracht worden sind.

Wobei wir bisher ja nur von einer sehr übersichtlichen Gruppe von Waren geredet haben: nämlich gegenständlich-körperlich vorhandene wie Kühlschränke, Autos, Lebensmittel etc. Hinzuzuzählen sind aber noch die Waren, über die nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern kontinuierlich verfügt wird, wie etwa die so genannten Produktionsmittel: Rohstoffe, Maschinen, die Anwendung und Entwicklung von Technologien, die Ablauforganisation in der Verwaltung, sonstige Logistiken. Dann kommen die Dienstleistungen und sonstigen für die Produktion notwendigen Waren hinzu (wobei wir die Arbeitskraft schlicht schon oben implizit den Rohstoffen zugeordnet haben): etwa Leasinggebühren, Mieten, Patente, Lizenzen. Einen eigenen, höchst bedeutsamen Markt bildet die Imagepflege (Werbung, Design, Sponsoring), dessen Bezug auf solche Waren wie einen Kühlschrank kaum zu berechnen, in deren Preisgestaltung aber zweifellos eingegangen ist. Keinesfalls zu vergessen natürlich der gesamte Bereich des Finanzsektors: Kredite, Versicherungen, Renten, worunter auch der gesamte Markt fällt, der für die Gesundheit zuständig ist: in ihm sind die Übergänge zwischen all den anderen ‚Märkten' (Konsum, Produktionsmittel, Dienstleistungen, Finanzsektor usw.) nur äußerst schwer festzulegen. Dann noch die Schwarzarbeit, das private Verleihen von Geld, Prostitution und Drogenhandel usw. (Denn wie gesagt: der Datenschutz ist gewährleistet.) Aber auch wer ein Buch schreibt, im Fernsehen eine Talkshow moderiert oder an ihr teilnimmt, dessen Aktionen lassen sich eindeutig identifizieren und sind wiederholbar, was heißt: sie lassen sich – vom Grundsatz her – in die Form eines Besitzwechsels (der aus vielen verschiedenen Akten bestehen kann) kleiden, für dessen Zustandekommen ein Preis bezahlt wurde.[37]

35 In dieser Spalte wäre zu vermerken, ob es sich um eine Barzahlung, eine Überweisung, eine Anlageinvestition, eine Verbindlichkeit oder Forderung oder Weiteres handelt. In der praktizierten Bilanzbuchhaltung geht man, um das hier zu Vermerkende korrekt erfassen zu können, natürlich anders vor, was aber nichts am Prinzip dieser Einteilung ändert. (In dieser Spalte ‚steckt' im Grunde die oben angesprochene Unfähigkeit der Linken, Betriebswirtschaft und Gesamtökonomie aufeinander zu beziehen.) Aber wir veranstalten hier kein Seminar in korrekter doppelter Buchführung, weswegen wir es mit der Einfügung dieser Spalte in dieser Hinsicht genug sein lassen können.

36 Wobei die Spalte, die die Warenart erfasst, sich gegenüber allen anderen dadurch auszeichnen muss, reproduzierbar zu sein – sonst kann man schlichtweg nicht von einer Ware sprechen.

37 Wenn zum Beispiel ein Prominenter von einem Journalisten über dessen Privatleben ausgefragt wird, konstituieren die Informationen, die am nächsten Tag in der Zeitung dieses Interview reproduzieren, einen Tauschakt auch dann, wenn für das Interview selbst kein Preis vereinbart war.

Bevor man sich über die Unsinnigkeit einer derartig umfassenden, in jede Einzelheit gehenden statistischen Datenerfassung mokiert, sollte man sich der Beantwortung der Frage stellen, welche seiner Akte man einer solchen Behörde eigentlich nicht zu melden hätte – und ob sie als solche nicht längst die empirische Grundlage einer jeden Messung etwa des ‚Sozialprodukts' eines jeden (zumindest kapitalistisch entwickelten) Staates sind.[38] Doch wir wollen und brauchen es, was eine Welt-GR und deren universelles Potential betrifft, gar nicht zu übertreiben: Wenn wir die (bis jetzt noch) allgemein zugänglichen Stoffe, die zwar zur Erstellung von Waren notwendig sind, aber (noch) keinen Preis haben (etwa die Atemluft oder das lexikalische beziehungsweise von Forschungsinstituten der Allgemeinheit zur Verfügung gestellte Wissen) unberücksichtigt lassen, mindert das die zentrale und universale Bedeutung, die diese Gesamtrechnungen für das ökonomische System des Kapitals von vornherein haben, in keiner Weise.

Die Grenzen zwischen Potentialität und Aktualität sind in der Zirkulationssphäre jedenfalls fließend – auch wenn sie fast nur eine Richtung der Verschiebung kennen: die der Universalisierung. Allein zur Abgrenzung des Ökonomischen von dem, was es *nicht* ist (die gleich vorgenommen wird), müssen wir die Differenz zwischen Potential und Realität als Einheit betrachten. Ansonsten reicht es, wenn wir die Welt-GR – auf die wir im Folgenden immer wieder zurückkommen, weil sie die operationalisierbaren Daten des ökonomischen Ganzen, auch und gerade heute schon, repräsentiert –[39] auf der Basis definieren, dass sie all die Daten enthält, die jedem Tausch immanent sind und für die, als Waren qualitativ bestimmt, ein Preis ermittelt worden ist beziehungsweise werden kann;[40] und das sind schon heute mehr als genug. Entscheidend für den gesamten

38 Um es drastisch auszudrücken: Jeder Geschlechtsakt, der in gegenseitiger Übereinstimmung ausgeübt wird, stellt einen ökonomisch relevanten Vorgang dar, der in eine wirtschaftliche Gesamtrechnung aufgenommen werden kann. Es fließt zwar kein Geld, aber es findet ein Austausch von Gefühlen statt, die sich – auf welcher Grundlage auch immer – quantitativ bewerten lassen, dem also ein Preis zugewiesen werden könnte. In diesen Arten von ‚Austausch' steckt jedenfalls ein Potential für eine Universalisierung, von dem zu behaupten, es würde nie genutzt werden, zumindest voreilig genannt werden kann. (Um gar nicht erst davon zu reden, dass, über die Konsumsphäre vermittelt, intime Beziehungen längst Warenform angenommen haben, auch wenn diese sich in Preisen noch nicht darstellen lassen. Dagegen allerdings ist, wenn sie denn tatsächlich autoritativ vermittelte Beziehungen ersetzen, noch am allerwenigsten einzuwenden.) Facebook führt ja seit längerem schon vor, wie man Freundschaftsbeziehungen so aggregieren kann, dass sie tatsächlich eine Geldzirkulation ganz im Sinne des oben definierten Äquivalententauschs generieren. In der Erfassung der in zwischenmenschlichen Beziehungen entäußerten Gefühle liegt, nachdem die Kulturindustrie darin an ihre Grenzen gestoßen zu sein scheint, jedenfalls ein noch aufzuschließendes Potential der Universalisierung der Warenform.

39 Sie stellt den ‚Kuchen' dar, auf dessen Distribution (zu wessen Gunsten auch immer) sich alle ökonomisch inspirierten Argumente politisch beziehen.

40 Die Verfahren, mit denen dieser Preis (also der, der empirisch gar nicht ermittelt worden ist, und das gilt für Nachbarschaftshilfe, ‚Schwarzarbeit', das so genannte ‚Vitamin B' und all das damit Zusammenhängende, aufgrund dessen die meisten Geschäfte erst zustande kommen, ganz genauso) ermittelt werden kann, geben die Steuerbehörden längst vor: Wenn in einem Büro zum Beispiel ein Kaffeeautomat angeschafft wird, an dem die Angestellten sich frei bedienen können, muss, vom Prinzip her, jede Tasse Kaffee, die sich einer holt, mit einem Preis versehen werden, der diesem zuerst als Einkommen (für das Steuern zu bezahlen sind) zugerechnet wird, um ihn ihm dann als Ausgabe (als ob er diesen Kaffee in einem Café getrunken hätte) anzurechnen, die zwar steuerlich ohne Belang ist, aber nun dem Betrieb, in dem dieser Kaffee konsumiert wird, als Einnahme zugeschlagen wird, für die dieser selbstredend wiederum Steuern zu entrichten hat. Erst dann

ökonomischen Prozess ist, dass ich darin als Käufer und Verkäufer, als Anbieter und Nachfrager zugleich (wenn auch in unterschiedlichen Zeiträumen) auftreten muss, der seine Entäußerungen in die Warenform gießt, damit eine Chance besteht, dass es zu einem Besitzwechsel kommt, der als solcher dann – wie vermittelt und aggregiert auch immer – Eingang in die nationalen Gesamtrechnungen findet. Wer sich dem verweigert, kann in dieser Gesellschaft nicht überleben.

In der hier konstruierten, fiktiven Basistabelle der Gesamtrechnung eines Weltstatistikamtes stünden diese qualitativen Bestimmungen (bei Marx: die Gebrauchswertbestimmungen), für jeden Datensatz in dieselbe Form gebracht, jedenfalls allesamt auf der linken, während jeweils auf ihrer rechten Seite der Preis vermerkt wäre, der den Daten auf der linken *äquivalent* ist.

Zur Einheit in der Differenz von Produktion und Zirkulation: das Zeitproblem

Indem wir zur Erstellung einer Welt-GR den Akt des Tausches von seinen (gesellschaftlichen) Voraussetzungen abgegrenzt haben, haben wir, und dies geschieht bei jeder Datenerfassung, von der realen Zeit abstrahiert, in der dieser derart gemessene Akt tatsächlich stattfindet (und selbstredend auch dem Raum). Alle Wissenschaftler, also nicht nur Statistiker haben dieses Problem: Wie die Geschwindigkeit eines Körpers so findet die Verfügung über einen Besitz, um den es in den Tauschakten ja immer geht, in Zeit und Raum statt, messbar sind aber nur einzelne empirische Ereignisse, die natürlich auch in Zeit und Raum stattfinden, in deren Erfassung aber (wie bei einem Fakt beziehungsweise einer Tatsache) Zeit und Raum sich quasi zu einem Punkt so verdichten (gegen Null gehen), dass sie aus ihm herausfallen. Deshalb ja benötigt jeder Physiker, der raumzeitliche Vorgänge erfassen will, immer mindestens zwei Messpunkte eines kontinuierlich ablaufenden (‚stetigen') Prozesses, um gesicherte Urteile fällen zu können.

Der Bezug zur Zeit, den die Statistiker haben, die eine Gesamtrechnung erstellen, ist zunächst also derselbe wie in aller Wissenschaft, wo sie auf statistische Messungen zurückgreift, aber ein vollkommen anderer, wo es um die von ihnen gemessene Realität

kann er diese Kaffeemaschine als ‚Betriebsausgabe' absetzen – und damit Steuern ‚sparen'.
Ähnliches gilt für alle Versuche, Tauschringe zu initiieren, die angeblich ohne Geld auskommen oder mit selbst geschöpftem (dem Chiemgauer, den Bitcoins usw.) operieren. Für die Finanzämter, also den Staat – und das ist der Grund, warum er diese ‚revolutionären' Umtriebe kopfschüttelnd oder nachsichtig lächelnd duldet –, ist es ein Leichtes, das in diesen Tauschakten selbstredend immer auch implizit zirkulierende Geld offen zu legen und als Preis darzustellen. Steuerprüfer sind grundsätzlich berechtigt, vor allem wenn sie den Verdacht haben, dass Leistungen zu gering abgerechnet wurden oder darüber keine Aufzeichnungen vorgelegt werden, die entsprechenden Preise zu schätzen (dafür gibt es sogar Tabellen). Wenn der Bürger meint, die Schätzung sei zu hoch, hat er das zu beweisen: und das ist nur möglich, wenn er das Geld in die Tauschakte als Vermittlungsinstanz einschiebt.

geht. Ökonomen behandeln alle Besitzübertragungen vom Grundsatz her gleich; und zwar so, als ob in ihnen immer nur ein Gegenstand wie ein Kühlschrank den Besitzer gewechselt hätte. Die Zeit spielt hier nur als das Intervall eine Rolle, das zwischen den Zeitpunkten, an denen die gemeldeten Tauschakte stattgefunden haben, abgelaufen ist, nicht jedoch in Bezug darauf, auf welche Zeiträume die real damit verbundene Verfügungsgewalt sich bezieht.

Wenn zum Beispiel ein Grundstückseigentümer einem Unternehmen das Recht verkauft, auf dessen Boden Eisenerz abzubauen, geht dieser Vorgang in die Gesamtrechnung zwar ein, nämlich immer zu genau den Zeitpunkten, in denen das Unternehmen die Lizenzgebühren, die dafür anfallenden Steuern und die Anwaltsgebühren bezahlt hat, aber die für das Unternehmen mit diesem Erwerb vor allem relevanten Dinge: der Zeitraum, wie lange er das Erz abbauen (lassen) darf, die Höchstmenge, bei deren Überschreitung neue Gebühren fällig werden, die Umweltschutzauflagen usw., also die vertragliche Ausgestaltung der Besitzübertragung, erscheinen in keiner Gesamtrechnung.

Dass mit dieser nur als Ereignis und nicht als Prozess ausgewiesenen Behandlung der Verfügungsgewalt aber nicht auch die ökonomische Irrelevanz der in realer Zeit ablaufenden Prozesse verbunden ist, erweist jedoch jeder erste Blick in ein Handelsgesetzbuch. Denn dieses verlangt von den Unternehmen, alle Vorgänge genauestens zu dokumentieren, die den von ihnen gemeldeten (präziser: buchhalterisch erfassten) Ereignissen zugrunde liegen – damit die Finanzbehörden prüfen können, ob etwa in der Meldung: ‚Lizenzgebühren bezahlt' nicht ein Preis angegeben wurde, der von den üblichen abweicht; denn das lässt den Verdacht der Steuerhinterziehung aufkommen.

In ganz besonderer Weise wird der spezifische Zeitbezug der Ökonomen dort zum Problem, wo Geld nicht als bloßes Zahlungsmittel zwischen die Waren tritt, sondern selbst zur (wiederum über Geld vermittelten, mit einem Preis versehenen) Ware wird, also bei den Finanzdienstleistungen: den Krediten, Versicherungen, Renten usw. In einer Gesamtrechnung erscheint etwa ein Kredit lediglich in Form etwa des Buchungssatzes: ‚Die Deutsche Bank hat am 12. 11. 2013 der Firma Müller 30 000,00 Euro als Kredit überwiesen'. Die Bedeutung, die dieser qualitativ für die Ökonomie hat, erschließt sich aus dieser Form noch weit weniger als aus einer Warenart wie einem Kühlschrank. Im Nachhinein eingeholt werden kann diese aber auch hier, weil sowohl die Bank als auch die Firma Müller verpflichtet sind, bei Verlangen dem Finanzamt die Unterlagen vorzulegen, aus denen hervorgeht, wie hoch Zinsen und Laufzeit sind, und vor allem: welche Sicherheiten die Firma der Bank abgetreten hat. Denn diese werden auch in Preisen quantifiziert und diese Besonderheit: dass in der Ökonomie des Öfteren auch eine Bewertung stattfindet, ohne dass eine tatsächliche (sondern nur eine potentielle) Besitzübertragung stattgefunden hat, wird, wenn es um den Kapitalbegriff (und darin die Krise beziehungsweise die Inflationsgefahr) geht, noch wichtig werden.[41]

Fassen wir zusammen und beantworten wir in der Form eines Zwischenresümees die oben gestellte Frage danach, was ökonomisch eigentlich *nicht* von Relevanz ist und in einer Welt-GR keinen, wie auch immer aggregierten Eingang findet. Die Antwort lautet: Nichts von dem, was wir empirisch erfassbar entäußern, ist davor gefeit, in ihr keinen Niederschlag zu finden, wenn man nur, von der Zirkulationssphäre ausgehend, tief genug in die Produktions-, Konsumtions- und Distributionssphäre eindringt.[42] Auf den ersten Blick übrig bleiben im Grunde nur die Gedanken, Gefühle und Motive, die wir (noch) nicht öffentlich gemacht haben.[43] Und darin enthalten, aber das Wichtigste: übrig bleiben ‚nur' die persönlichen Beziehungen, die wir zu Autoritäten haben, also die, die sich nicht in einen, noch nicht einmal potentiellen Tauschakt auflösen lassen.

Es handelt sich bei diesem Übriggebliebenem um all die Beziehungen, die Gewaltverhältnisse konstituieren[44] – sie werden von der Ökonomie *a priori* ausgeschlossen, und eine ganze Armada von Politikern, Wissenschaftlern und sonstigen Experten will uns weismachen, dass der Gewalt kein Spielraum mehr für Herrschaft und Ausbeutung bliebe, würden wir denn nur all unsere zwischenmenschlichen Verhältnisse in die ökonomische Form gießen (was wir ja im Grunde schon längst machen). Und so behaupten sie in aller, Unschuld suggerierenden Aufdringlichkeit: Alle Ängste vor der Irrationalität unserer Mitmenschen, auch und gerade vor Leuten, die mit Gewalt drohen, ließen sich auf dem Verhandlungswege lösen. Man müsse nur lange genug verhandeln, bis der Preis ermittelt ist, nach dessen Zahlung jeder Gewalttäter zum Friedensengel (und jede Diktatur und Tyrannei zum friedliebenden Musterstaat[45]) wird und auf die Ausübung seiner Autorität verzichtet. Doch in gleicher Weise wie Staat und Recht, so ist die Gewalt

41 Wenn wir hier so etwas wie eine Welt-GR konstruieren, könnten wir diese natürlich gleich so formalisieren, als ob all die Daten, die für die Gesamtökonomie von Bedeutung sind, diesem Weltstatistikamt direkt übermittelt würden, ein Rückgriff auf die Unternehmen also überflüssig wird. In der Tat, möglich ist das, aber sie wäre, an dieser Stelle vorgestellt, so ausufernd, dass man vor lauter Bäumen keinen Wald mehr erkennen könnte.

42 Auch von hier aus lässt sich die Panik beurteilen, die besonders mal wieder die Deutschen erfasst hat, als sie erfuhren, dass Geheimdienste doch tatsächlich in der Lage sind, ihre E-Mails zu lesen. Nicht nur also, dass der keinen interessierende Kram, den sie darin verfassen, ihnen weit heiliger ist als all die ansonsten so hoch gehaltenen freiheitlich-demokratischen Grundrechte, sondern es interessiert sie auch nicht die Bohne, dass ihr Staat, wenn er denn wollte, ausgehend von der Gesamtrechnung, über sie alles in Erfahrung bringen könnte, was es über sie, jeden einzeln betreffend, nur zu wissen gibt – die Hauptsache ist ihnen, die Amerikaner können zu (für was auch immer) Schuldigen erklärt werden.

43 Hier spätestens dürfte der Einwand erhoben werden, dass ein Angebot, das auf keine Nachfrage stößt, ja keinen Niederschlag in einer Gesamtrechnung finde. Das aber, dass nämlich ein Angebot, das warenförmig korrekt gemacht worden ist, was auch heißt: es einen marktgerechten Preis verlangt, nicht nachgefragt wird, gilt in der Ökonomie als ausgeschlossen. Darüber kann man sich lustig machen – und danach sich überlegen, wie man seine Angebote auf dem Arbeitsmarkt so umformuliert, dass sie auf eine Nachfrage treffen; und also diesen Ökonomen praktisch Recht geben.

44 Beziehungsweise in die Konsumsphäre verschoben worden sind, um die die Ökonomen sich so lange nicht kümmern, bis die Gewehre, die ein Staat ‚ordentlich' gekauft und zur Aufstandsbekämpfung eingesetzt hat, einem anderen zum Kauf wieder angeboten werden. Was im Konsum verschwindet – dazu zählt auch die Abnutzung von Gewehren – verschwindet von der Bildfläche der Ökonomie. Aber auch diese Entwertung wird damit alles andere als ökonomisch irrelevant (dafür gibt es in der offiziellen Gesamtrechnung auch eine Kategorie: die Abschreibung).

45 Wie es der Iran nach der Rede von dessen Präsidenten Rohani auf der letzten UN-Versammlung zu werden droht, einer Rede, für die dieser wohl einen der nächsten Friedensnobelpreise erhalten wird.

in jedem ökonomischen Datensatz enthalten und dies betrifft gerade die Gewalt, die sich unterhalb der öffentlich wahrnehmbaren, empirischen Erscheinungsformen abspielt (etwa in der Familie, besonders deutlich bei den verschleierten Frauen, aber natürlich auch in jedem Betriebsalltag), was bekanntlich so weit geht, dass die Unterdrückten sich in diesem ‚metaphysischen Raum'[46] mit den Aggressoren ganz besonders identifizieren. Die Gewalt, die in den für die nationalen Gesamtrechnungen erhobenen Datensätzen ausgeschlossen ist, die also in ihm nicht erscheint, steckt in den Voraussetzungen, die den universalisierten Warentausch erst ermöglichen:[47] in den Besitzern, in der Warenart und deren Produktion, in Staat und Recht, in jedem seiner Elemente, mit der einen Ausnahme: dem Geld – und das ist das Besondere an ihm, das alle derart fasziniert, dass sie übersehen, dass in ihm, dem Geld, zwischen Logik und Erscheinung eine fatale Differenz steckt, die die Logik der Gewaltlosigkeit der Tauschakte permanent in ihr genaues Gegenteil verkehrt.

III

Das Wesen des Geldes

Wir haben bis jetzt zwar die Form ermittelt, in der die Ökonomie sich auf der Basis einer kapitalistischen Produktionsweise statistisch darstellt (als Gesamtheit der empirischen menschlichen Entäußerungen, in denen Gewalt suspendiert erscheint), aber von der wichtigsten Größe, die dieser Gesamtheit erst ihre Synthesis gibt, dem Geld, wissen wir kaum mehr, als dass es in jedem Datensatz (in der Form von Preisen) vorhanden ist. Und mehr wollen die Ökonomen vom Geld im Grunde auch nicht wissen.

Um mehr zu erfahren, unterstellen wir, die Welt-GR werde wie oben projektiert erstellt. Die Masse der zu verarbeitenden Datensätze ist enorm, die Rechnerkapazitäten zu deren Verarbeitung müssen ungeheuer groß sein, sie hat aber, wie einleitend ausgeführt, einen ungeheuren Vorteil gegenüber sonstigen Operationalisierungen auf der Ebene wissenschaftlicher Grundlagenforschung: sie ist nicht unendlich. Die Statistiker müssen jetzt daran gehen, diese Sätze so zu sortieren und zu aggregieren, dass sich eine Gesamtsicht ergibt, die überschaubar ist und die Hoffnung beflügelt, Bewertungen zu erlauben beziehungsweise Entwicklungen zu beschreiben, die über solche hinausgehen, die nicht sowieso schon jeder kennt.[48]

46 Zum Begriff siehe Anm. 8.

47 Das System der Tauschakte tritt neben die als System unmöglich zu bezeichnenden Akte der direkten, auf Gehorsam beruhenden Beziehungen der Subjekte untereinander. Autorität und Tausch bilden eine Antinomie wie Freiheit und Notwendigkeit, Sein und Sollen (Sein und Werden), Begriff und Sache usw., das heißt, sie treten in der empirischen Realität nur zusammen auf, als in Relation zueinander stehend, obwohl doch in den einzelnen Tauschakten die ihnen immanente Gewalt gar nicht erscheint (so wenig wie in den Waren, nach Marx, die in ihnen sich „darstellende" Arbeit).

Als ersten, und in seiner Sinnhaftigkeit unmittelbar einleuchtenden Schritt dürfte das Weltstatistikamt daran gehen, die Währungseinheiten, in denen die Preise angegeben sind, zu vereinheitlichen. Wir setzen dabei natürlich voraus, dass es sich bei allen vorkommenden Währungen um konvertible handelt – das dürfen wir auch, denn ansonsten könnte man sich eine derart globale Weltbehörde gar nicht erst vorstellen –, und also gilt es, die Währungskurse zu ermitteln, um alle Preise auf eine Einheit (die wir im Folgenden Weltgeld, abgekürzt WG, nennen wollen) zu bringen.[49]

Natürlich ist das einfacher gesagt als getan, denn schließlich wechseln die Devisenkurse ständig. Also auch hier, bei dieser Umrechnung: Zum größten Problem gerinnt die Berücksichtigung der Zeit. Nur wenn ich einen Zeitraum definiere, auf den bezogen ich die Daten (und das betrifft nicht nur die Devisenkurse, sondern die Preise erst recht) ordne, komme ich zu sinnvollen Resultaten. Den Ökonomen bleibt deshalb, um ihr Zeitproblem zu lösen, nichts anderes übrig als für jede bestimmte Abfolge von Zeitintervallen (üblicherweise ein Wirtschaftsjahr)[50] eine gesonderte Tabelle zu erstellen.[51]

Als nächstes müssen die Statistiker unbedingt berücksichtigen, dass sie ja jeden Datensatz doppelt vorliegen haben: einmal so, wie sie sich für den Erwerber, zum anderen wie sie sich aus der Sicht des Veräußerers einer Ware darstellen. Ob es sich bei dem gemeldeten Tauschakt um einen Kauf oder Verkauf handelt, lässt sich aber recht leicht ermitteln, und entsprechend teilen wir die Tabellen in zwei Teile: Auf den einen entfallen alle Datensätze, die eine Veräußerung betreffen (diesen Teil kann man mit ‚Einnahmen' überschreiben), auf den anderen all diejenigen, in denen es um einen Erwerb geht (darüber kann man ‚Ausgaben' setzen). Wir bilden von beiden Spalten die Summen (der nun ja in der Währung WG ausgedrückten Preise) und stellen, wenn wir alles richtig

48 Wenn man diese Welt-GR etwa nach den Steuernummern sortiert, erhält man sofort eine Übersicht darüber, für was eine (juristische) Person wie viel eingenommen oder ausgegeben hat. Man kann im Grunde dann auch genau angeben, wie viel Geld diese zu einem bestimmten Zeitpunkt auf ihrem Konto hatte und wie viel in ihrer Geldbörse. Und derartige Sortierungen können natürlich für jedes andere Element des Datensatzes ebenfalls vorgenommen werden. Von der Aussagekraft all der auch schon aus einer heutigen Gesamtrechnung eruierbaren Profile können Unternehmen wie Google nur träumen.

49 Dazu braucht man natürlich eine Basisgröße: Hier kann man sich eine x-beliebige Währung aussuchen oder so vorgehen wie bei der Einführung des Euro; das ist sachlich vollkommen gleichgültig. Ökonomisch betrachtet diente ja auch die Einführung des Euro allein dem reibungsloseren Funktionieren der Geldzirkulation und sollte unberechenbare Währungsschwankungen (und die Spekulation mit ihnen) sowie die nicht unerheblichen Kosten für den Geldumtausch vermeiden (nahm also für ein begrenztes Gebiet dieses WG im Grunde vorweg). Politisch stellt sich das (wie ansonsten so gut wie immer im Verhältnis von Politik und Ökonomie) etwas anders dar.

50 Statistisch-logisch gilt natürlich: je kleiner die Zeiträume der erfassten Daten, umso exakter erfassen sie die in ihnen ablaufenden Prozesse und umso weniger müssen sie auf (immer problematische, aber unmöglich zu vermeidende) Durchschnittsgrößen zurück greifen. Auf besonders kurze Zeitintervalle angewiesen sind hier vor allem die Geldmengentheoretiker.

51 Das größte Problem einer Welt-GR wäre deshalb die Erstellung einer Anfangsbilanz, das heißt die Bewertung des zu ihrem Beginn vorhandenen Geld- und Sachvermögens (einschließlich etwa der Forderungen und Verbindlichkeiten, die die Personen gegeneinander, rechtlich einklagbar, haben). Wir können für unsere Zwecke aber einfach unterstellen, die Weltstatistiker könnten mit der Stunde Null beginnen.
Die Deutschen, die ja behaupten, sie hätten nach dem Nationalsozialismus – mit der Einführung der DM –

gemacht haben, fest: Beide Summen sind – in jeder der für einen bestimmten Zeitraum erstellten Tabelle – exakt gleich groß. Dieses Faszinosum doppelter Buchführung können wir an dieser Stelle beiseite lassen, uns interessiert zunächst ein anderes – und das ist bezeichnenderweise eines, das Ökonomen völlig kalt lässt.

Um dieses Faszinosum aufzuklären, das uns nichts weniger erlaubt als zu ermitteln, was – ganz in Übereinstimmung mit dem Marx auf den eingangs zitierten Seiten – das Geld seinem Wesen nach ist, reicht es, wenn wir uns einen Teil (Einnahmen oder Ausgaben) nur einer der Tabellen (also für nur ein einziges Zeitintervall) vornehmen und stark vereinfachen: Wir benötigen lediglich die Mengenangabe einer Ware und deren Bezeichnung, fassen gleichartige Waren zusammen und addieren sowohl deren Mengen als auch die entsprechenden Preise und berechnen den Durchschnittspreis für eine Ware (etwa 1 Kühlschrank). Weil wir ja, wie oben gezeigt, von einem Äquivalententausch ausgehen, setzen wir nun zwischen Ware und Preis, wie Marx, ein Gleichheitszeichen. Jetzt erfolgt eine Operation, die etwas anspruchsvoller ist als bloßes Addieren oder Dividieren, aber dennoch von jedem Hauptschüler nachvollzogen werden kann: Wir ermitteln, wie viel von einem Kühlschrank man für einen einheitlichen Betrag, etwa 100,00 WG, (im Durchschnitt des betreffenden Zeitintervalls) hat erwerben können. Und das machen wir für jeden anderen Datensatz genauso, bringen also alle Waren auf einen Preis von 100,00 WG. Nun, das erlaubt einem jeder Mathematiker, können wir jede 100,00 WG durch irgendeine andere Ware ersetzen, was wir so lange treiben können, bis alle Preisausdrücke verschwunden sind. Wir erhalten eine Kette von Äquivalenzgleichungen, in der jeder Ausdruck mit jedem anderen, bezogen auf das Gleichheitszeichen, identisch ist, oder, in den Worten von Marx: hier kann jede Ware zum Wertausdruck einer jeden anderen werden.

Doch wo ist das Geld geblieben? Da bleibt nur eine Antwort: es ist in das Gleichheitszeichen ‚gerutscht'.[52] Daraus folgt: Geld ‚an sich' besitzt weder Qualität noch Quantität, sondern lediglich eine Form (die Gleichheit) und einen Inhalt (die in Tauschakten den Besitzer gewechselt habenden Waren[53]). Qualität und Quantität erlangt Geld erst, sobald es seinen ‚Sündenfall' erlebt hat: nämlich zu einem empirischen Ding wird, das man messen

in ähnlicher Weise schon einmal ganz von vorn begonnen, können hier keinesfalls als historisches Beispiel solch einer Stunde Null herangezogen werden: ganz im Gegenteil. Sie liefern das Beispiel dafür, wie man seine Anfangsbilanz so frisieren kann, dass in ihr die Werte (und das gilt erst recht für die politischen und moralischen), die das ‚Wirtschaftswunder' ermöglichten, unter dem Deckel gehalten werden können, damit die Gläubiger glauben, man wäre pleite. (Siehe dazu Gerhard Scheit: Die Meister der Krise. Über den Zusammenhang von Menschenvernichtung und Volkswohlstand. Freiburg 2001.)

52 In aller Deutlichkeit: es geht um die Wesensbestimmung des Geldes, nicht des Kapitals. Anteile dieses Geldes müssen sich erst noch in Kapital verwandeln. Wenn die Ökonomen den Ausdruck Kapital verwenden, wird jedenfalls nur von den wenigsten überhaupt zwischen Geld und Kapital unterschieden, und auch wo dies geschieht, wird der Kapitalbegriff dermaßen unspezifisch verwendet, dass er so unbestimmt bleibt wie das Geld bei ihnen ja auch.

53 An dieser Stelle kann nur die einzig korrekte, also die Marxsche Bezeichnung verwendet werden; die Alternativen: Güter, Produkte, Erzeugnisse usw. sind für die Explikation dieser Logik viel zu unpräzise definiert.

und beurteilen kann; sobald es also, jetzt historisch gesehen, dem Gleichheitszeichen entwachsen und zur Münze (beziehungsweise selbst zur Ware) geworden ist.

Einheit und Differenz im Geld: die Geldmengensteuerung

Dem, der meint, dieser deduktiv geführte Beweis sei zu weit hergeholt, ist in einem Punkt Recht zu geben: Wir haben einen für das Verständnis der gesamten Kritik der politischen Ökonomie von Marx unverzichtbaren Schritt unterlassen. Denn wir haben zwischen der Währungseinheit (also WG) und ‚dem' Geld (also zwischen Preis und Wert) bisher lediglich der Absicht nach, noch längst nicht hinreichend unterschieden. Aber dieser Schritt lässt sich nachholen und bildet den Kern aller weiteren Begriffsbestimmungen, die wir auf der Grundlage der Erkenntnis, dass Geld nichts anderes ist als der Repräsentant der Gleichwertigkeit zweier (x-beliebiger) Waren (bezogen auf ein Drittes, eben den *Wert*: der, wie sich zeigen wird, als Geldwert sich allein mithilfe der Marxschen Arbeitswertgleichung erfassen lässt), dann vornehmen können.

Zwischen dem Geld, das Repräsentant des Gleichheitszeichens im Tauschakt ist, und dem ‚Geld', das ich in der Tasche trage (und also auch dem, das hier die Einheit WG besitzt) besteht ein wesentlicher, schon benannter Unterschied: das erste lässt sich nicht quantifizieren, im Gegensatz zu letzterem, und daraus folgt: Obwohl doch die Quantifizierung (zur Unterscheidung bestimmter Preishöhen) eine der Hauptfunktionen allen Geldes ist: bei unserer Bestimmung des Wesens des Geldes ist genau diese (zusammen mit dem Geld) verschwunden. Tatsächlich: rein logisch betrachtet ist Geld nichts als eine Beziehung (die zwischen zwei Waren, deren Wert als gleich gilt). Empirisch erscheint das Geld hingegen als Ding, und erst als solches ist es quantifizierbar und vermag im Vergleich zwischen den Waren auch die (quantitative) Differenz auszudrücken, die zwischen ihnen besteht. Was Marx für die Ware feststellt, sie sei ein „vertracktes", „sinnlich-übersinnliches Ding", gilt für das der Ware logisch immanente und gleichzeitig von ihr getrennt empirisch erscheinende ‚Ding' Geld erst recht. Noch nie hat jemand ‚das' Geld gesehen oder gar in der Hand gehabt. Was er in der Hand hatte, war eine Münze aus einem bestimmten Material; aus welchem auch immer. Oder es war ein Stück Papier, mit einer Reihe von Symbolen versehen. Und was er (mit seinen Augen, noch vor dem Hinzutreten seines Verstandes) sieht, wenn er seine Kontoauszüge betrachtet, ist auch kein Geld ‚als solches', sondern eine auf die Einheit ‚1' zurückführbare Zahl, versehen mit einer Bezeichnung für diese Einheit: sei es Euro, Dollar oder Yen (oder hier: WG), also in eine Währung transformiertes Geld.[54]

54 Die (innere) Notwendigkeit dieser Transformation des Geldes in eine Währung allein schon macht im Übrigen die (äußere) Existenz des Staates notwendig.

‚Das' Geld ist jedenfalls alles andere als der bloß nominale Oberbegriff aller ‚Gelder' (also: Währungseinheiten), die empirisch erscheinen. Wäre ‚das' Geld nichts als eine rein gedanklich konstruierte Universalie, dann wäre es beliebig vermehrbar. Bezöge es sich nicht auf eine Gleichheit, die ihm ein unüberschreitbares, immanentes Maß *eineindeutig* (ein treffender und ‚schöner' Ausdruck aus der Mathematik) vorgibt, dann könnte sich letzten Endes jeder sein (empirisches, reales) Geld selber drucken. Zumindest den Staat könnte nichts daran hindern, sich das Geld, was er zu brauchen glaubt, einfach zu drucken:[55] Macht er dies aber (und das gilt für alle Privaten erst recht), wird er bald merken, dass ihm die Inflation einen Schnitt durch all seine Rechnungen macht.[56]

Beim Staat, oder präziser: bei der Institution, die dafür zuständig ist, dass der Ökonomie genau die Menge an empirischem Geld (also einer Währung) zur Verfügung steht, die die Transaktionen der Besitzübertragung reibungslos funktionieren lässt, ‚lastet' tatsächlich die Verantwortung, dafür zu sorgen, dass sich zwischen empirischem und logischem Geld eine möglichst geringe Differenz ergibt. Wo von ‚Geldwertstabilität' die Rede ist, ist im Grunde diese Identität von Logik und Empirie gemeint, auch wenn diese Unterscheidung im Geldbegriff selbst gerade den Fanatikern des ‚Stabilitätsgedankens' ein Buch mit sieben Siegeln ist. Doch selbst wenn dem anders wäre, und das gilt dementsprechend auch für uns: Das Wissen um die Einheit in der Unterscheidung zwischen logischem und empirischem Geld kann einem bei der Lösung des Problems, die richtige Geldmenge zu bestimmen, überhaupt nicht weiterhelfen.[57]

Man kann, wenn überhaupt, und das liegt in der Sache selbst, nur *a post* ermitteln,[58] was zu einem möglichst genau bestimmten Zeitintervall[59] in der Vergangenheit die wohl korrekte Geldmenge gewesen wäre. Uns kann es (das ist unser Vorteil) aber nicht darum gehen, die Probleme der Geldmengentheorie zu lösen; das können wir keinesfalls besser als die dafür bestallten Ökonomen. Und wir vergeben uns gar nichts, wenn wir konzedieren, dass die so genannten Währungshüter in den letzten vier Jahrzehnten höchst erfolgreich gewesen sind, schließlich lag die Inflationsrate in den entwickelten

55 Und die Privaten auch nicht: denn sobald Geld empirisch existiert, fungiert es immer auch als Wertaufbewahrungsmittel und kann als solches ge- oder verfälscht werden – von wem oder wie auch immer.

56 Kein Souverän, und hieße er Gott, ist in der Lage, Geld einfach zu drucken, ohne damit eine früher oder später ausbrechende Finanzkrise zu provozieren.

57 Alles Wissen von den logischen Prämissen der Ökonomie erlaubt nur Erkenntnisse über die Form, in der diese Gesellschaft sich organisiert, Erkenntnisse, die sich in dieser Gesellschaft, und in einer anderen erst recht, praktisch-positiv nicht verwerten lassen.

58 Zumal, was die ganze Sache in seiner Komplexität exponentiell erhöht, von dem hier vor allem auch noch zu berücksichtigenden Wachstum (das zu ermitteln im Grunde der vorrangige Zweck der Erstellung einer Gesamtrechnung ist) noch längst nicht die Rede ist.

59 Wie jeder weiß: ein und derselbe Geldschein wandert unter Umständen sehr schnell von Hand zu Hand, dient, als ein und dieselbe Geldmenge (und das, je größer das Intervall gewählt wird, um so öfter) vielfältigen Transaktionen als Zahlungsmittel: eine einfache Addition der Produktpreise zur Bestimmung der notwendigen Geldmenge würde schon von daher immer zu einem eindeutig falschen Ergebnis führen. Dasselbe falsche Ergebnis ergibt sich, wenn nicht hinreichend berücksichtigt wird, dass Geldscheine in Geldbörsen stecken, also erst später als Zahlungsmittel genutzt werden – dieses Geld ist dem Kreislauf, wenn auch nur zeitweise, entzogen. Und da gibt es noch eine Vielzahl weiterer (von den realen Umlaufzeiten bedingter) Probleme.

kapitalistischen Ländern nahezu durchgängig bei den allseits angestrebten 2 Prozent; auch wenn wir den Verdacht nicht loswerden können, dass dieser Erfolg weniger auf den hochkomplexen mathematischen Formeln beruht, mit denen sie ihre Maßnahmen zur Erhaltung der ‚Geldwertstabilität' unterlegen, sondern vielmehr auf der höchst einfachen *trial and error*-Methode.[60]

Wir können uns jedenfalls den Luxus leisten, einfach zu unterstellen, dass das Problem der Geldmengensteuerung gelöst worden ist, was, wenn wir die hier konstruierte Welt-GR zugrundelegen, bedeuten würde, dass die Summe aller Preise – in Addition aller in jeder für ein bestimmtes Zeitintervall erstellten Tabellen – immer dieselbe ist.[61] In dieser, für das Funktionieren der Ökonomie notwendigen Geldmenge (ausgedrückt in einer exakten Zahl: es *ist* einfach weder zu wenig noch zu viel ‚Geld', also ‚Sein'[62], vorhanden) finden auch wir genau die Einheit zwischen logischem und empirischem Geld (zwischen Wert- und Preissumme) vor, und der obige Einwand, dass bei uns Logik und Realität auseinanderfalle, was die Geldbestimmung betrifft, ist entkräftet.[63]

Ist die Einheit von logischem und empirischem Geld gegeben, ist Geld also nichts als Zirkulationsmittel, das einzig zwischen die Waren tritt und lediglich deren Maß darstellt, dann kann es solch ein Krisenphänomen wie das einer Inflation nicht geben. Wie immer diese entsteht, was immer man unter ihr auch versteht: In einer Inflation ist der Geldwert nicht stabil – so heißt es allseits, durchaus korrekt, auch wenn einem keiner sagen kann, was denn unter dem Wert (im Ausdruck Geldwert) überhaupt zu verstehen sei. Nicht nur das: Nimmt man das oben erwähnte Faszinosum der doppelten Buchführung hinzu, natürlich nicht auf einzelne Betriebe, sondern den Zirkulationsprozess (von Waren und Geld) insgesamt bezogen – was ja nichts anderes heißt, als dass die Ausgaben des einen

60 Verbunden mit einer Menge psychologischer Taschenspielertricks: Jede Pressekonferenz, auf der die Währungshüter ihre Entscheidungen über die künftige Höhe der so genannten Leitzinsen bekannt geben, gibt davon Zeugnis. Warum dem so ist, können wir allerdings erst näher erläutern, wenn wir die Funktion der Kredite im ökonomischen System erörtern.

61 Anders, logisch entschlüsselt, ausgedrückt: Wenn die Geldmengensteuerung exakt funktioniert, dann ist ausgeschlossen, dass Preisänderungen darauf zurückzuführen sind, dass die Geldmenge (in unzulässiger Weise, also nicht im ‚Gleichschritt' mit der Universalisierung der Warenform) verändert worden ist. Mit anderen Worten: diese Preisänderungen finden dann die ihr jeweils entgegengesetzten Veränderungen (aus plus wird minus, aus Soll Haben, und jeweils umgekehrt) in anderen Datensätzen (ohne hier unbedingt in ihrem Bezug aufeinander identifizierbar zu sein: sie verteilen sich auf viele weitere oder sind in einigen wenigen aggregiert), sodass die Geldsumme, die der Ökonomie am Beginn eines Intervalls zur Verfügung stand, an dessen Ende dieselbe (plus oder minus der zulässigen Veränderungen) geblieben ist. Es sei denn, es hat in dieser Zeit ein reales Wachstum (siehe auch Anm. 58) stattgefunden – aber das schließen wir ja zunächst noch aus. Dazu an dieser Stelle nur so viel: Nur wenn man das exakte Funktionieren der Geldmengensteuerung unterstellt, kann man von diesem Wachstum sagen, dass es sich um ein reales (und nicht bloß nominales, inflationsbedingtes) handelt.

62 Der Verweis auf Heideggers Begriff vom Sein (und damit verbunden: den der Seinsvergessenheit oder den des Seins zum Tode) darf hier einfach nicht fehlen, auch wenn dies nicht weiter ausgeführt werden kann.

63 Das heißt keineswegs, dass auch für die einzelnen Waren ab nun Wertgröße und Preishöhe identisch wären, ganz im Gegenteil. Aber wenn das logische Geld mit der Summe aller Preise identisch gesetzt werden kann – so nur theoretisch das auch möglich ist –, dann gibt es keinen begründeten Einwand mehr gegen den obigen Beweis, in dem das Geld logisch als Repräsentant des Gleichheitszeichens aller Wertgleichungen ermittelt wurde. Logik und Empirie fallen nicht mehr auseinander.

immer auch die Einnahmen des anderen sind, und umgekehrt –, dann herrscht in der Zirkulation vollkommenes Gleichgewicht[64] und der Traum aller Ökonomietheorien scheint wahr geworden.[65]

Die Arbeitszeit

Bis hier, wo es um die Grundzüge der Erfassung und Auswertung der ökonomisch relevanten Daten geht, kann von Kapital noch keine Rede sein und es wird auch noch lange nicht Gegenstand werden.[66] Und selbstredend erfolgt die statistische Erfassung der Arbeitskraft in einer jeden nationalen Gesamtrechnung nur in der gleichen Form wie die anderen, hier abgehandelten zeitlichen Prozesse, in denen ein real zugrunde liegendes Zeitintervall in ein einzelnes, in sich zeitloses Ereignis transformiert wird.[67] Die Ökonomen sehen keinerlei Grund, menschliche Arbeit in einer anderen Weise zu behandeln als Grundstücke, Rohstoffe, Kredite usw., in denen die Zeit der Verfügungsgewalt über sie die besondere Qualität dieser Waren für das ökonomische Ganze ausmacht. Es ist eine von vornherein vergebliche Liebesmüh', ihnen erklären zu wollen, warum wir, was die Arbeitskraft betrifft, darauf bestehen wollen, in jeden einzelnen der einer Gesamtrechnung zur Verfügung gestellten Datensatz, sofern er sich auf den Verkauf einer Ware bezieht, eine Spalte einzufügen, in der die Zeit erfasst wird, die notwendig war, um die hier den Besitzer wechselnde Ware herzustellen, beziehungsweise – was insbesondere, aber längst nicht nur die Ware Geld betrifft – einen Gegenstand so aufzubereiten, dass er auf eine Nachfrage trifft.[68]

64 Darin, die Notwendigkeit dieses Gleichgewichts nicht zu beachten, scheitern alle Projekte der Linken wie der Rechten: Jeder Versuch, einen Dreh anzuwenden, dieses Gesetz für sich außer Kraft zu setzen, muss in einer volksstaatlichen Katastrophe enden. Die Gründe dafür können wir erst später erklären.

65 Ein Traum, der natürlich auch religiös-messianistisch auftreten kann: als Erlösung der Welt von allem Übel.

66 Kapital ist, um es an dieser Stelle in seiner allgemeinsten Form (mit Marx) vorweg zu formulieren, die Umformung der Kette Ware – Geld – Ware in Geld – Ware – Mehr-Geld, worin dann die Ware, also die Gebrauchswertseite, den Charakter einer rein abstrakten Voraussetzung annimmt, also gegenüber ihren qualitativen Bestimmungen gleichgültig wird. Was heißt: Nun wird produziert allein um der Produktion willen, was dazu führt, dass man die Ware in der Formel auch gleich ganz weglassen kann: Genau das ist es, was jeder Geldbesitzer, der Zinsen für das Ausderhandgeben seines Geldes erwartet, in seinem Denken vollzieht: Er schreibt sich ein unverlierbares Recht auf arbeitsloses Einkommen zu und dieses steht weit über allen Grund- und Menschenrechten; es konstituiert letztere geradezu. (Siehe den vorab veröffentlichten Teil dieses Beitrags in sans phrase Heft 1.)

67 Etwa: Frau Meier hat für November 2013 ein Gehalt von 2 000,00 Euro erhalten. Also auch hier gilt: Wenn ein Ökonom, oder das Finanzamt, wissen will, welchen Inhalt ein solcher Buchungssatz betrifft, fragt er bei den Unternehmen nach: Dort liegen alle benötigten Daten – bis hin zu den Arbeitsverträgen – vor.

68 Auch die Ware Arbeitskraft benötigt eine derartige Aufbereitung, deren Inanspruchnahme von Zeit man durchaus messen kann. Lange aufhalten sollte man sich mit solchen Einzelheiten aber nicht, denn für das, was mit der Einführung dieser Spalte geleistet werden soll, spielen sie eine untergeordnete Rolle. Bedeutsam ist hier eher der Grund, warum die Ökonomen der Erfassung der Arbeitszeit vehement widersprechen würden: Denn sie stellt in ihren Augen so etwas wie eine Doppelbuchung desselben Falls dar (denn sie ist im gemeldeten Gehalt ja schon einmal enthalten), die zudem

Diese Zeit zu erfassen, stellt kein unlösbares Problem dar, man muss nur tief genug in die innere Betriebsorganisation eines Unternehmens eindringen,[69] wo allerdings die für die Herstellung eines Produktes notwendig gewesene Arbeitszeit quasi zu den Betriebsgeheimnissen gehört; wie die Rezeptur, mit der ein Getränk hergestellt worden ist. Selbst den Staat geht diese Größe (anders als die vertraglichen Ausgestaltungen der Verfügungszeit) nichts an. In dieser Hinsicht, also der Messung dessen, was ihn wie viel an Zeit ‚gekostet' hat, ist und bleibt jeder Unternehmer alleiniger Herr des Verfahrens.

Nicht ohne Grund bekommen Angestellte eines Unternehmens oft einen Schock, wenn sie erfahren, dass es sich Berater ins Haus geholt hat, die den Betriebsablauf aus ‚externer' Perspektive unter die Lupe nehmen sollen. Denn die verraten der Unternehmensführung in ihrem Abschlussbericht kaum, dass (und wo) es an den Kosten sparen kann – das weiß das Unternehmen meist selbst am besten. Sondern dass die Stelle, die Frau Meier innehat, nicht den geringsten Einfluss auf die Herstellung der verkauften Produkte gehabt hat. Oder dass Abteilungsleiter Schmidt sich zwar ein funktionierendes Team zusammengestellt hat, das auch Resultate erzielt, die aber in den verkauften Produkten keinen Niederschlag gefunden haben. Oder dass die Logistik des Produktionsablaufes Umwege enthält, die unnötig Arbeitszeit in Anspruch nehmen. Und als ganz besonders misslich für das Unternehmen erweisen sich all die Fälle, in denen die produzierten Gegenstände keine Abnehmer gefunden haben: auch die dafür aufgebrachte Zeit ist vertan. Gerade also weil diese Berater eine andere Maßeinheit zugrundelegen als den Preis, den die Arbeitskraft kostet,[70] und die libidinösen Bindungen

das Äquivalenzprinzip verletzt, steht ihr doch kein Preis gegenüber. Dazu kann man nur sagen: Sie haben Recht; doch genau das ist von uns gewollt.

69 Wenn wir von Unternehmen sprechen, meinen wir natürlich nicht nur Großbetriebe, sondern jede juristische Person, die Aufwendungen mit dem unmittelbaren Ziel erbringt, daraus ein Produkt zu erzeugen, das ihm Einnahmen verschafft und als solche Produktionsmittel in den Verkaufspreis Eingang finden. Die Marxsche Feststellung, dass ein Arbeiter Lebensmittel konsumiert, um sich den Verkauf seiner Arbeitskraft zu ermöglichen, ist natürlich vollkommen korrekt, genauso wie es korrekt ist, das Studium als Investitionskosten in eine künftige Karriere zu betrachten. Aber diese ‚Aufwendungen' sind betriebswirtschaftlich mit der Bezahlung des Arbeitslohnes (oder der Vergütung des Vorstandspostens) abgegolten, und können in einer Gesamtrechnung vom Prinzip her nicht erfasst werden, weil das zu einseitigen Buchungen führen würde. (Und es so weit mit einer Welt-GR zu treiben, dass in ihr neben der aufgewendeten Arbeitszeit etwa auch noch, oder gar anstelle dessen, ein CO2-Ausstoß der Aktivitäten der Weltbürger eine eigene Spalte erhält, ist uns ebenso fremd wie den Ökonomen, denn sie sind von Grund auf ideologisch motiviert: Derartige Ersatzwährungen, worunter auch die Sicherung von Arbeitsplätzen zu rechnen wäre, konstruieren, und da sind wir uns mit wohl allen Ökonomen einig, eine Realität, in der nicht der Mensch, sondern eine Abstraktion von ihm, etwa ‚die' Natur oder ‚die' Kultur, zum Bezugspunkt von Reichtum und Wohlstand gemacht wird.)

70 Dass die Entlassung von Angestellten Kosten einspart, ist von vornherein klar. Aber diese Einsparung ist aus der hier zur Debatte stehenden Perspektive (der Messung der Zeit) eine logische Folge, nicht das unmittelbare Ziel. Selbst wenn etwa die Gewerkschaft (von der jeder Arbeitsplatz behandelt wird, als sei er seinem Inhaber wie ein Beamtenposten auf Lebenszeit verliehen worden) nachgewiesen hat, dass die Kostenersparnis der Entlassung an anderer Stelle die Kosten über die ersparten hinaus steigen lässt, wird kein Manager (sofern er ‚durchsetzungsfähig' ist) sich von für notwendig erachteten Entlassungen abbringen lassen. Denn den wesentlichen Unterschied zwischen einem Menschen und einer Maschine kennt auch jeder Unternehmer, dieses Wissen ist also nicht den Humanisten vorbehalten: Mit Maschinen kann man ganz anders ‚umspringen' als mit Menschen. Da spielen die (zunächst) eventuell höheren Kosten der Ersetzung von Menschen durch Technologien so gut wie keine Rolle.

nicht haben, die in einem Unternehmen immer mit dem ‚Besitz' (und erst recht der ‚Vergabe') einer Arbeitsstelle verbunden sind, kommen sie zu, für die Angestellten (die ja unbedingt arbeiten wollen beziehungsweise müssen, was auch immer sie tun sollen) oft alles andere als grundlos befürchteten Ergebnissen.[71] Kurzum: wir wollen auch die Zeit erfassen, die ein jeder bis zu genau dem Zeitpunkt für die Herstellung genau der Ware aufgebracht hat, in dem sie (im an das Weltstatistikamt gemeldeten Tauschakt) den Besitzer wechselt. Es geht uns dabei einzig um die einfache, objektive, an der Uhr ablesbare Zeit, also unabhängig davon, wer an welcher Stelle, auf welcher Stufe der Hierarchie diese Zeit verausgabt hat.[72]

Geschieht dies, können wir folgende Berechnung durchführen: Wir addieren alle diese Zeiten und setzen sie gleich der Preissumme. Nun ermitteln wir (mithilfe eines einfach zu erstellenden PC-Programms), welcher Anteil davon in jedem einzelnen Datensatz dem dort vermerkten Anteil an Arbeitszeit entspricht, und tragen ihn in einer neuen Spalte ein. Was wir am Ende in dieser Spalte vor uns haben, ist nichts anderes als der in der Einheit WG ausgedrückte *Wert* einer jeden Ware, wie Marx ihn (im Ausdruck abstrakte Arbeit) bestimmt.

Was auf den ersten Blick auffällt: Wert und Preis haben höchstens zufällig denselben Betrag; ansonsten ergeben sich oft die gewaltigsten Unterschiede. Sofort aber, und das in aller Deutlichkeit, zu warnen ist vor einer Interpretation dieser Unterschiede, die besonders linken Ökonomen reflexhaft von den Lippen geht: Bei diesen so ermittelten Maßzahlen handele es sich um die ‚wahren' Warenwerte, im Gegensatz zu den auf

71 Es gibt natürlich eine Vielzahl von Kostenarten (die Aufrechterhaltung von Produktionskapazitäten etwa, die aufgrund der aktuellen Nachfrage nicht, aber eventuell in Zukunft genutzt werden können, bis hin zur Imagepflege des Unternehmens), die man in ihrem direkten Beteiligtsein an dem Markterfolg eines Produkts nicht messen kann. Wenn nun ein Unternehmen kalkuliert, wie teuer ein Kühlschrank sein muss, damit wenigstens seine Produktionskosten gedeckt sind, dann darf es natürlich nicht nur die Aufwendungen erfassen, die dem Kühlschrank unmittelbar zuzuordnen sind, sondern muss die sogenannten Gemeinkosten (also auch die Kosten für die Reinigung der Betriebsgebäude und viele andere mehr) anteilmäßig auf den Kühlschrank umlegen. Und zu diesen Kosten gehören eben auch all die Aktivitäten, die das Unternehmen erbracht hat, aber erfolglos geblieben sind, also zur Erstellung der verkauften Waren unnötig waren. Bezieht es diese nicht in die Preisgestaltung der erfolgreich umgesetzten Waren mit ein, sind Verluste die zwangsläufige Folge.
Auf dieser kalkulatorischen Ebene ist tatsächlich noch Zeit ‚Geld'. Vom Resultat her gesehen, der so genannten Nachkalkulation, die nach dem Verkauf der Kühlschränke erfolgt, ergeben sich aber gerade bezüglich dieser Gemeinkosten Erkenntnisse, die dazu führen, dass die nächste ‚Generation' von Kühlschränken zu signifikant geringeren Kosten und, hier spaltet sich die Gleichung Zeit = ‚Geld' auf, in weniger Zeit produziert werden kann. (Wohlgemerkt, wir reden hier noch längst nicht von einer Steigerung der Produktivität, sondern höchstens von Rationalisierung.)

72 So geht natürlich auch die Zeit der ‚Reinigungskraft' in diese Berechnung mit ein und die des Kreditsachbearbeiters, die des Steuerprüfers usw. Diese Zeit ist bei jeder zum Verkauf gelangten Ware angefallen, auch der Dieb musste Zeit aufwenden, um den Diebstahl begehen zu können. Die tatsächlich für die Erzeugung eines Produkts aufgebrachte Zeit zu messen, und von der Zeit abzugrenzen, die umsonst aufgebracht wurde, ist einem jeden Betriebswirtschaftler jedoch jederzeit möglich: denn eine derartige Zuordnung ist für ihn alltägliches Brot, siehe das zur Erfassung der Gemeinkosten in der vorigen Anmerkung Ausgeführte: Da spielt es für ihn keine Rolle, auf welchen Maßstab (‚Geld' oder Zeit) er zurückgreift.

Märkten ermittelten Preisen. Diese Interpretation ist formal und erst recht inhaltlich falsch: Formal, weil es sich bei der Gleichung, mit der wir die Arbeitszeitwerte ermittelt haben, um eine mit zwei Unbekannten handelt.[73] Um sie überhaupt lösen zu können, muss man eine Unbekannte durch eine eindeutig lösbare Gleichung ersetzen, wofür aber etwas anderes als die Preissumme der Gesamtrechnung nicht zur Verfügung steht.[74] Woraus folgt: Ohne die auf den Märkten ermittelten Preise (deren Summe, in der fixierten Geldmenge repräsentiert, erst den Übergang zu den Wertquanten algebraisch erlaubt) ist der von Marx ermittelte Maßstab des Werts (die abstrakte Arbeit also) sinnlos, weil er dann auf einzelne Waren gar nicht angewandt werden kann.

Inhaltlich nicht nur falsch, sondern geradezu absurd ist diese Interpretation, und politisch zudem höchst gefährlich, weil sie unterstellt, es sei überhaupt möglich, den ‚wahren' Wert einer Sache, gegründet auf die Arbeitszeit oder sonst etwas, zu fixieren.[75] Dies ist anders als durch politische Setzung aufgrund einer letztlich willkürlichen Entscheidung eines Souveräns unmöglich, einem zudem, der über die übermenschliche Gabe verfügt, im Vorhinein zu wissen, wer morgen welche Bedürfnisse haben wird und was er zu ihrer Befriedigung aufzuwenden bereit ist.

Dass dies alles andere als ein Plädoyer für die ‚freie Marktwirtschaft' darstellt, sondern eine ihr adäquate Kritik erst erlaubt, wird in den nächsten Teilen deutlich zu machen sein. Hier konnte allerdings schon gezeigt werden, dass Marx mit seinem Begriff der abstrakten Arbeit eine nicht-tautologische Bestimmung des Geldwerts vorlegt: Fragt man einen heutigen Ökonomen, was Geld denn wert sei, fällt ihm mehr als die Angabe der Zinsen, die das Leihen von Geld kostet, nicht ein. Würde er die Frage wirklich beantworten, käme er zu keinem anderen Resultat als dem, dass 100 Euro eben 100 Euro wert seien. Mit Marx hingegen lässt sich sagen: zum Zeitpunkt xy war 1 WG genau 10 Minuten gesellschaftlich im Durchschnitt notwendige Arbeitszeit wert. Es wird sich erweisen, dass ohne diese – und zwar: globalisierte – Wertbestimmung sich weder ein adäquater Begriff vom Kapital noch einer von den ihm immanenten Krisen gewinnen lässt, also diesbezüglich das gleiche festgestellt werden muss wie schon für den Wert des Geldes.

73 Die Grundgleichung lautet formalisiert: x Std. ‚abstrakte Arbeit' = y WG.

74 Woraus die Unlösbarkeit des die Marxisten besonders in den 1970er Jahren umtreibenden Transformationsproblems schon unmittelbar folgt.

75 Genau dies wirft Marx der so genannten objektiven Arbeitswertlehre von Adam Smith beziehungsweise David Ricardo ja auch vor.

Stephan Grigat

Frühling für Iran-Appeaser

Der westliche Wille zum Verhandeln mit Hassan Rohani und die Restabilisierung des iranischen Regimes

Der Mainstream der europäischen Politik will beides: ein militärisches Vorgehen gegen die iranische Nuklearrüstung vermeiden, aber auch die trotz aller Sanktionen weiterhin in Milliardenhöhe florierenden Geschäfte mit dem Iran nicht gefährden und wenn möglich in Zukunft wieder ausbauen. Daraus erklärt sich die Euphorie über den neuen, dauerlächelnden iranischen Präsidenten Hassan Rohani, der genau in jener Zeit Sekretär des Nationalen Sicherheitsrates des Regimes war, als dort die Entscheidungen zur Ermordung zahlreicher Oppositioneller in Europa und zum Massaker im Zentrum der *Asociación Mutual Israelita Argentina* (AMIA) 1994 in Buenos Aires getroffen wurden.[1] In der westlichen Berichterstattung über den Sieg des langjährigen Vertrauten des Obersten Geistlichen Führers Ali Khamenei drückt sich eine ebenso naive wie perfide und geschäftstüchtige Sehnsucht aus. Daniel Bermbeck, einer der Cheflobbyisten für den deutschen Iran-Handel, konnte im Oktober befriedigt feststellen: „Die Berichterstattung in der nationalen und internationalen Presse ist kaum wieder zu erkennen. Die über lange Jahre in den Meldungen über den Iran schmerzlich vermisste Differenzierung und Sachlichkeit kehrte über Nacht zurück."[2] Schon seit Jahren lässt sich die Tendenz beobachten, vor der Dramatik der Situation, die durch das Voranschreiten des iranischen Atomwaffen- und Raketenprogramms gegeben ist, einfach die Augen zu verschließen und in Absehung vom Charakter des Regimes in Teheran darauf zu hoffen, es werde schon alles nicht so schlimm kommen. Letztlich wird die iranische Nuklearbewaffnung in großen Teilen des europäischen Polit-Establishments immer noch als ‚israelisches Problem' gesehen, selbst wenn dem die europäischen Geheimdienste zusehends widersprechen; und in den USA werden jene Stimmen immer lauter, die für eine Abschreckungs- und Containmentpolitik gegenüber einer zukünftigen Atommacht Iran plädieren, weil ihre Verhinderung zu aufwendig und kostspielig sei.

Wenn Politik gegenüber den Ajatollahs und Pasdaran auf Grund von naiven Sehnsüchten, unbegründeten Hoffnungen, reinen Geschäftsinteressen oder einer Fehleinschätzung des Charakters des iranischen Regimes betrieben wird, kann sie nur die Katastrophe befördern. Der unbedingte Wille zu Verhandlungen, die endlich einen Weg aus den ungeliebten Sanktionen bieten sollen, und eine geradezu kindisch anmutende Freude über den angeblichen „Willen zum Auf-

1 An der weiteren Verfolgung der Drahtzieher des AMIA-Anschlags seitens Argentiniens gibt es berechtigte Zweifel, insbesondere seitdem bekannt wurde, dass sich im unmittelbaren politischen Umfeld von Präsidentin Christina Fernández de Kirchner bekennende Israel-Feinde und Hisbollah-Fans befinden. http://www.welt.de/politik/ausland/article118992369/Fuehrungsclique-demonstriert-Naehe-zum-Iran.html (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

2 Deutsch-Iranische Industrie- und Handelskammer (Hg.): InfoBrief Teheran, Nr. 22, Oktober 2013, S. 1.

bruch in Teheran“[3], verbieten es dem Westen, zur Kenntnis zu nehmen, dass die das Regime konstituierenden, miteinander konkurrierenden Fraktionen im Wesentlichen nicht darüber streiten, was die grundsätzlichen Ziele der „Islamischen Republik“ sind, sondern wie diese am besten umgesetzt werden können. An der antiisraelischen Politik und dem Streben nach der nuklearen Option hat sich durch den Sieg Rohanis bei der Farce der iranischen Präsidentschaftswahlen vom Juni 2013, in deren Vorfeld 678 Kandidaten von der Wahl ausgeschlossen worden waren, natürlich nichts geändert – außer, dass sie mit einer neuen, vermutlich erfolgreicheren und deshalb für Israel gefährlicheren Taktik betrieben werden.

Was das iranische Regime in seiner Gesamtheit von anderen islamisch geprägten Despotien unterscheidet, ist die Kombination aus einer revolutionär-aktivistischen, um den Mahdi-Glauben[4] zentrierten islamistischen Ideologie, dem staatlichen Streben nach der Technologie der Massenvernichtung und einem eliminatorischen Antizionismus, der von ausnahmslos allen Fraktionen des Regimes geteilt wird: Nach der Wahl Rohanis verkündete der Basidji-General Mohammad Reza Naqdi wieder einmal das nahende Ende Israels[5]; und die Ankündigung des Pasdaran-Befehlshabers Mohammed Ali Jafari, der jüdische Staat würde vernichtet werden, wenn die USA und Frankreich in Syrien militärisch intervenieren sollten[6], brachte die antisemitische Logik des iranischen Regimes nochmals für die ganze Welt sicht- und hörbar auf den Punkt – und wurde zum wiederholten Male achselzuckend zur Kenntnis genommen. Am 22. September nahm Rohani in Teheran so wie sein Vorgänger die jährliche Militärparade ab, bei der auf einem Transparent vor den stolz präsentierten Shahab-3-Raketen, die schon heute Tel Aviv erreichen können, die unmissverständliche Forderung prangte, Israel müsse „aufhören zu existieren“. Israel ist für Rohani wie für alle anderen Vertreter des iranischen Regimes eine „alte Wunde im Körper der islamischen Welt“[7], ein „elendes Land“[8], der „große zionistische Satan“[9], gegen den er beispielsweise die „vollständige Wiederherstellung der Rechte des palästinensischen Volkes“ fordert – was das gleiche meint wie die Äußerung seines Chefs Khamenei, dass Israel ein „Krebsgeschwür“ sei, das „herausgeschnitten werden wird und herausgeschnitten werden muss“.[10] Doch Rohani ist bestens in der Lage, in jenem pseudodiplomatischen Jargon zu formulieren, der auf die Bedürfnisse feinfühliger Europäer etwas mehr Rücksichten nimmt, als Mahmoud Ahmadinejad das getan hat, und kleidet die Vernichtssehnsüchte gegenüber dem jüdischen Staat dementsprechend – ganz wie die globale antizionistische Linke – beispielsweise in die Forderung nach einem „Rückkehrrecht“ für alle palästinensischen „Flüchtlinge“.

Ganz wie den Nationalsozialisten, nur deutlich weniger erfolgreich, geht es den iranischen Islamisten nicht einfach um die Indienstnahme eines Staatsvolks zum Zwecke von Ausbeutung und Herrschaft, sondern um die Konstitution einer „Gemeinschaft, die das Märtyrertum begrüßt“, wie es der Revolutionsführer einst formulierte.[11] Trotz aller bestehenden gravierenden Unterschiede hinsichtlich des historischen Kontexts, der ideologisch-politischen Begründungszusammenhänge, der ökonomischen und politischen Struktur sowie der militärischen Schlagkraft, ähnelt die Feindbestimmung dieses Regimes jener des Nationalsozialismus mit seinem Hass auf Kommunismus und Materialismus, Liberalität und westlicher ‚Plutokratie‘, Individualität, Emanzipation und Zionismus.

Das gilt in ähnlicher Weise für die zentralen Ausprägungen des sunnitischen Islamismus. Yusuf al-Qaradawi, als Fernsehprediger auf *Al Jazeera* und Vorsitzender des *European Council for Fatwa and Research* gegenwärtig einer der einflussreichsten Vordenker des

3 Neue Züricher Zeitung, 17. 8. 2013.

4 Der Mahdi ist der verborgene 12. schiitische Imam, der einst zurückkehren soll. Laut Verfassung der „Islamischen Republik“ ist er, nicht der Oberste Geistliche Führer, das Staatsoberhaupt im Iran. Die „Herrschaft der Rechtsgelehrten“ soll durch islamischen Tugendterror nach innen und Export der islamischen Revolution seine Rückkehr vorbereiten. Siehe dazu Wahied Wahdat-Hagh: Der islamistische Totalitarismus. Über Antisemitismus, Anti-Bahaismus, Christenverfolgung und geschlechtsspezifische Apartheid in der „Islamischen Republik Iran“. Frankfurt am Main 2012, S. 49 – 75.

5 http://english.farsnews.com/newstext.aspx?nn=13920507001079 (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

6 http://www.tasnimnews.com/English/Home/Single/128150 (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

7 http://www.youtube.com/watch?v=OF2BBFduswQ&feature=youtu.be (letzter Zugriff: 16. 10. 2013).

8 http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2013/07/201371785819650615.html (letzter Zugriff: 16. 10. 2013).

9 Zit. n. Wahied Wahdat-Hagh: Ein machiavellistischer Atom-Machtpolitiker fordert die Kapitulation des Westens. http://jungle-world.com/von-tunis-nach-teheran/2201/ (letzter Zugriff: 16. 10. 2013).

10 http://english.farsnews.com/newstext.php?nn=9102112759 (letzter Zugriff: 11. 5. 2013).

11 Reden des Ayatollah Chomeini und Staatspräsidenten Bani Sadr. In: Michael Naumann; Josef Joffe (Hg.): Teheran. Eine Revolution wird hingerichtet. Dokumente und Reportagen aus Die Zeit. Hamburg 1980, S. 225.

sunnitischen Islam, hält sich im Gegensatz zum iranischen Regime nicht lange mit der Leugnung des Holocaust auf, sondern erklärt ihn für vorbildlich: Hitler sei die „letzte Strafe" für das jüdische Volk gewesen, die Allah ihm wegen „seiner Verkommenheit" auferlegt habe; und in Zukunft sollten die Muslime selbst Hand anlegen: „So Gott will, wird das nächste Mal diese Strafe durch die Hand der Gläubigen erfolgen."[12] Die ägyptische Muslimbrüderschaft, aus der al-Qaradawi stammt, war für fast alle späteren Richtungen des radikalen Islam einschließlich der schiitischen prägend. Der Übersetzer der programmatischen Schriften von Sayyid Qutb ins Persische war niemand anderer als der heutige Oberste Geistliche Führer Ali Khamenei. Die Muslimbrüderschaft entstand als Prototyp einer islamistischen Organisation nahezu zeitgleich mit den faschistischen Massenbewegungen in Europa und erhielt entscheidende Impulse aus den Schriften der iranischen Islamisten des 19 Jahrhunderts.[13] Der sprunghafte Anstieg ihrer Mitglieder resultierte Anfang der 1930er Jahre ganz so wie beim europäischen Faschismus und Nationalsozialismus aus einer massenhaften wahnhaft projektiven Reaktionsweise auf die hereinbrechende krisenhafte kapitalistische Moderne, die später dann auch einer der zentralen Gründe für die Massenunterstützung Khomeinis seit den 1970er Jahren im Iran war.

Auch wenn die politische Programmatik der Muslimbrüder mit den religiösen Schriften des Islam legitimiert wurde und sich beispielsweise hinsichtlich Sexualmoral und Geschlechterpolitik ebenso von Faschismus und Nationalsozialismus unterschied wie die Ideologie des iranischen Regimes, glich sie doch in zentralen politökonomischen Punkten ganz so wie bei den khomeinistischen Eiferern jener der radikalen Rechten in Europa: Ablehnung von Parlamentarismus und Parteiendemokratie, Kampf gegen Liberalismus und Marxismus, Verteufelung des Zinses, Proklamierung einer Gemeinschaft von Kapital und Arbeit, zu deren Verteidigung gegen die sie angeblich zersetzenden Kräfte der als jüdisch gebrandmarkten Abstraktion man angetreten war. Hassan al-Bannas Buch *Todesindustrie* von 1938, Sayyid Qutbs *Unser Kampf mit den Juden* von 1950 oder Ruholla Khomeinis *Der islamische Staat*, eine Sammlung von Vorlesungen aus dem Jahr 1970, sind in zahlreichen Punkten kompatibel mit der NS-Ideologie, insbesondere hinsichtlich Opferbereitschaft, Todeskult und Antisemitismus. Und sie waren und sind keine Pamphlete isolierter Spinner, sondern fanden und finden in islamisch dominierten Ländern in Millionenauflagen Verbreitung.

Der Begriff des ‚Islamfaschismus' führt heute insbesondere bei Linken zu reflexhaften Abwehrreaktionen, die darin stets einen ‚Kampfbegriff der Neokonservativen' wittern, wobei vollkommen unklar bleibt, warum allein das bereits gegen ihn sprechen sollte. Doch er wurde gerade von linken Gegnern der Revolution Khomeinis bereits 1979 verwendet und es wäre auch überraschend gewesen, wenn sie angesichts einer antisemitischen Massenbewegung mit ausgeprägtem Führerkult, die eine Märtyrerideologie proklamiert, permanente Kampagnen gegen ‚Schädlinge am großen Ganzen' initiiert, hemmungslos brutale Gewalt gegen politische Gegner zur Anwendung bringt und einen ‚Dritten Weg' zwischen Kapitalismus und Sozialismus, zwischen Ost und West beschwört, *nicht* auf diesen Begriff verfallen wären.

Angesichts der zentralen Rolle, die der Antisemitismus in allen Spielarten des Islamismus spielt, wäre allerdings zu fragen, ob der Begriff des Islam*faschismus* nicht bereits zur Verharmlosung tendiert und es vielmehr darum ginge, die Verwandtschaft mit der Nazi-Ideologie stärker herauszustellen. In keiner anderen politischen Bewegung und Ideologie ist der eliminatorische Antisemitismus als eines der zentralen Elemente der Nazi-Ideologie gegenwärtig so präsent und massenwirksam wie in den unterschiedlichen Ausprägungen des Islamismus.

Niemand leugnet die offenkundigen Unterschiede zwischen dem Nationalsozialismus an der Macht und der islamistischen oder auch arabisch-nationalistischen Mobilmachung (die in Ägypten gerade wieder an Aktualität gewinnt und deren historische Führungsfigur Gamal Abdel Nasser sich bezüglich des Antisemitismus kaum von seinen radikal-islamistischen anfänglichen Verbündeten und späteren Konkurrenten unterschied). Die Unterstellung, konsequente Kritiker des Islamismus würden ihn mit dem Nationalsozialismus einfach in eins setzen, ist ein billiger Propagandatrick, der insbesondere bei linken Verharmlosern der islamistischen Mobilmachung und des orthodox-konservativen Mainstream-Islams beliebt ist. Der Anspruch besteht gerade darin, sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzen zwischen deutschvölkischer und islamisch-djihadistischer Erweckungsbewegung herauszuarbeiten, ohne durch den Verweis

12 http://www.sueddeutsche.de/sport/neuer-sponsor-beim-fc-barcelona-an-den-teufel-verkauft-1.1039090-2 (letzter Zugriff: 16. 9. 2013).

13 Siehe Wahdat-Hagh: Totalitariamus (wie Anm. 4), S. 30 – 33.

auf die selbstverständlich existierenden Unterschiede Letzere zu verharmlosen.

Einwände gegen Versuche, Gemeinsamkeiten des Islamismus und des iranischen Regimes mit dem Nationalsozialismus herauszuarbeiten, die darauf hinweisen, dass weder Hamas, Hisbollah und Islamic Djihad noch die sudanesischen oder die iranischen Machthaber über einen industrialisierten und hochgerüsteten Nationalstaat verfügen, sprechen das Offensichtliche aus und verkennen doch zugleich die aktuellen Gefahren in der globalen postnazistischen Konstellation. Gerhard Scheit hat das auf den Punkt gebracht, als er vor über zehn Jahren angesichts der antisemitischen Massaker in der Zweiten Intifada schrieb: „Was einmal als totaler Staat behauptet werden konnte, ist in den Rackets aufbewahrt ...– sei's von Hisbollah, Hamas, Al-Qaida oder wie diese NGOs der Vernichtung alle heißen. Soweit sich die Rackets überhaupt zum Gewaltmonopol des Staats zusammenschließen ..., fehlt ihnen das ökonomische Potential, die Vernichtungsanstrengung als Staat nach außen hin fortzusetzen. ... Bei einem technischen Standard allerdings, der kleine Massenvernichtungswaffen herzustellen erlaubt, ist dieser ... Unterschied zum nationalsozialistischen Vernichtungsstaat auf Dauer ... wenig beruhigend ... Wie die Shoah nicht auf die industrielle Menschenvernichtung reduziert werden darf ..., so falsch wäre es, prinzipiell davon auszugehen, dass die Wiederholung von Auschwitz in denselben Formen stattfände."[14]

Genau das meinen israelische Autoren unterschiedlichster politischer Couleur, wenn sie angesichts von Äußerungen wie jener von al-Qaradawi auf das massenmörderische Potenzial des Islamismus verweisen und angesichts der iranischen Vernichtungsdrohungen und Atomwaffenambitionen vor der, in dieser Form ohne die tatkräftige Mithilfe des Rechtsnachfolgers des Dritten Reiches und der postnazistischen Alpenrepublik wohl kaum bestehenden Möglichkeit einer zweiten Shoah warnen – und damit fast vollkommen alleine in der Welt stehen. Wer heute diese Möglichkeit in aller Deutlichkeit thematisiert, wird regelmäßig als überempfindlicher Hysteriker gescholten. Doch wer sich weigert, den Islamismus und das iranische Regime in der Welt nach Auschwitz vom Nationalsozialismus her zu denken, verharmlost sie bereits.

14 Gerhard Scheit: To know the worst. Über den kategorischen Imperativ Adornos im Zeitalter des suicide bombings. In: Konkret 9/2002.

Rohanis erprobte Taktik

Jeder könnte wissen, dass Rohani, wenn es um die Kernpunkte der islamistischen Ideologie einschließlich der Vernichtungsdrohung gegenüber Israel geht, nicht jener Mann des Ausgleichs und Kompromisses ist, als der er im Westen vielfach portraitiert wurde.[15] Und selbst wenn er das in Ansätzen wäre, hätte er auf Grund der dominanten Stellung des Obersten Geistlichen Führers, des Einflusses von Leuten wie dem Justizchef Sadegh Laridjani und der in den letzten acht Jahren nochmals massiv ausgebauten Macht der Revolutionswächter, die auch das Atom- und Raketenprogramm weitgehend kontrollieren, gar nicht die Möglichkeit, seine Vorstellungen umzusetzen. Wie eng der Rahmen ist, in dem sich Rohani bewegen kann, um die Interessen des Regimes möglichst effektiv zu vertreten, zeigte Anfang Oktober beispielsweise die Verhaftung von Mostafa Faghihi, dem Herausgeber der Website *Entekhab*, die sich eindeutig auf Seiten des neuen Präsidenten positioniert hat.

Von Rohani, dem der israelische Minister für strategische Angelegenheiten Yuval Steinitz sehr treffend attestiert hat, er hoffe, „to laugh all the way to the bomb"[16], ist selbstverständlich kein Strategie-, sondern lediglich ein Taktikwechsel zu erwarten. Die Ziele bleiben die gleichen, aber die Rhetorik hat sich im Vergleich zur Präsidentschaft Ahmadinejads geändert. Es ist durchaus vorstellbar, dass das Regime zu gewissen Zugeständnissen selbst hinsichtlich der Urananreicherung mittels Zentrifugen bereit ist – erstens um die Urananreicherung als solche zu retten, und zweitens, weil der alternative Weg zur Bombe, die Plutoniumgewinnung im Schwerwasserreaktor in Arak, der 2014 betriebsfertig sein soll, immer wichtiger wird. Sobald sich nuklearer Brennstoff in dem Reaktor befindet, fällt er unter den Schutz der IAEO-Resulotionen. Sobald der Reaktor kritisch wird, ist er nur noch unter Inkaufnahme der Freisetzung massiver radioaktiver Strahlung militärisch auszuschalten, weshalb die israelischen Angriffe auf den irakischen Reaktor in Osirak und auf das syrische Atomprogramm zu einem früheren Zeitpunkt erfolgt sind. Das setzt

15 Siehe Stephan Grigat: Das freundliche Gesicht des Terrors. In: Die Zeit, Nr. 31, 25. 7. 2013, S. 9 und Stephan Grigat: Rouhani is the friendly face of terror. http://www.democraticunion.eu/2013/08/rouhani-is-the-friendly-face-of-terror/ (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

16 http://www.jpost.com/Iranian-Threat/News/Steinitz-Irans-Rouhani-plotting-deceptive-charm-offensive-325536 (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

Israel ebenso unter Zugzwang wie die Mitte September verkündete Entscheidung Wladimir Putins, nun doch jenes hochmoderne S-300-Luftabwehrsystem an den Iran liefern zu wollen, das Russland in den letzten Jahren trotz bestehender Verträge mit Teheran in Abstimmung mit Israel und den USA zurückgehalten hatte.

Rohani ist für den iranischen Taktik-Wechsel genau der richtige Mann. Während die diversen Fraktionen der Iran-Appeaser stets auf seine angeblich „positive" Rolle verweisen, die er während seiner Zeit als Chefunterhändler im Streit um die iranische Nuklearrüstung gespielt habe, hat er in Wirklichkeit das Atomprogramm der Ajatollahs bis 2005 gerade durch sein Verhandlungsgeschick entscheidend vorangebracht. Im letzten Präsidentschaftswahlkampf wurde er nicht müde, seine Erfolge gegen den Westen zu loben – und das völlig zu Recht: Er habe Sanktionen vermieden, die von den USA gewünschte Überweisung des Iran-Dossiers an den UN-Sicherheitsrat verhindern können, den Zwist zwischen den USA und den europäischen Staaten verstärkt (was nun auch das öffentlich proklamierte Ziel des neuen Außenministers Mohammad Dschavad Zarif ist[17]) und dafür gesorgt, dass am Ende seiner Zeit als Chefverhandler 1550 Zentrifugen mehr installiert waren als bei seinem Amtsantritt. Eine maßgebliche Rolle bei der Unterstützung dieser Strategie hat der deutsche Außenminister Joseph Fischer gespielt, der den Iranern nahegelegt hatte, die europäische Iranpolitik als eine Art „Schutzschild" hinsichtlich der US-amerikanischen Begehrlichkeiten zu begreifen.[18]

Bereits in einer Rede, die 2005 veröffentlicht wurde, hatte Rohani unverblümt über die iranische Taktik des Täuschens, Zeitschindens und Faktenschaffens geplaudert[19] – was nichts daran geändert hat, dass Rohani bei seinem großen Auftritt vor der UN in New York von der Weltöffentlichkeit fast völlig unwidersprochen die offensichtliche Lüge präsentieren konnte, der Iran habe bezüglich seines Atomprogramms nie den Weg der Täuschung und Heimlichtuerei gewählt. Auch andere Regimevertreter haben schon früh sehr offenherzig über das Kalkül des nunmehrigen Präsidenten gesprochen. Hossein Mousavian erklärte 2005 als Mitglied des Nationalen Sicherheitsrates des Regimes im iranischen Staatsfernsehen: „Dank der Verhandlungen mit Europa haben wir ein weiteres Jahr gewonnen, in dem wir die Anlage in Isfahan fertiggestellt haben."[20] Kaum jemand hat die Erfolge Rohanis aus der Zeit der Präsidentschaft Khatemis so treffend zusammengefasst wie der unter Ahmadinejad zunächst noch als Außenminister in Erwägung gezogene, später aber in Ungnade gefallene Mousavian: „The Khatami administration was successful in its primary goal of preventing economic or political sanctions and indeed the referral of the Iranian nuclear file to the UN Security Council as a threat to international peace and security ... Iran managed to avoid war or international isolation even as it continued to develop its civilian nuclear program, ... [and] removed the threat of military attack from Israel or the United States. The diplomatic process in fact created the time for Iran to work out numerous technical issues in hardware and software design ... The number of centrifuges was increased from 150 to 1,274 in the Natanz enrichment plant. This showed the world that Iran had masterd the nuclear fuel-cycle technology. ... Washington's unilateralism was undermined ... More broadly, diplomacy surrounding the nuclear crisis showed that engagement with Europe was a viable strategy ... Steps toward Iran-Europe security cooperation also created an opportunity for Iran to take a new and prominent role in the region." Letztlich habe dieses Vorgehen die Möglichkeit für „increased international pressure on Israel to disarm" eröffnet.[21] Dass Mousavian heute

17 Siehe Steven Ditto: Rouhani's Negotiating Strategy: Divide and Isolate. http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/rouhanis-negotiating-strategy-divide-and-isolate (letzter Zugriff: 15. 10. 2013).

18 Siehe Matthias Küntzel: Friedlich in die Katastrophe. Deutschlands Rolle im Atomstreit mit dem Iran. In: Stephan Grigat; Simone Dinah Hartmann (Hg.): Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur und ihrer europäischen Förderer. Innsbruck u. a. 2008, S. 183 – 187.

19 Siehe Meredith Tull; Andrea Stricker: Can Rouhani Deliver a Nuclear Deal? Can he be Trusted? ISIS-Report, June 2013.

20 http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/atomstreit-mit-iran-die-europaeer-haben-uns-zeit-verschafft-1253160.html (letzter Zugriff: 17. 9. 2013). Für das US-amerikanische Publikum liefert der langjährige Botschafter des iranischen Regimes in Berlin, der in so gut wie jeden Mordanschlag auf iranische Oppositionelle in Europa verwickelt gewesen sein dürfte und irrsinnigerweise heute in Princeton unterrichten darf, eine etwas bekömmlichere Darstellung, die in erster Linie darauf abhebt, dass der Iran sich an so gut wie alle seine Verpflichtungen gehalten habe, es aber zu keiner Einigung mit dem Westen im an sich problemlos zu lösenden Atomstreit gekommen sei, weil insbesondere die USA bisher nicht in der Lage waren, die richtigen Worte zu finden und die iranische Volksseele zu verstehen. Siehe Seyed Hossein Mousavian: The Iranian Nuclear Crisis. A Memoir. Washington D. C. 2012.

21 Ebd. S. 431 – 433. Über seine Zeit als Botschafter in Deutschland berichtet Mousavian, die Deutschen hätten ihm immer wieder versichert, sie würden sich eine noch deutlich engere Ko-

nicht nur in der EU, sondern auch in entscheidenden Kreisen in den USA ein ausgesprochen gefragter Gesprächspartner ist, zeigt, wohin die Reise unter der Präsidentschaft Rohanis gehen könnte.

Nach der Präsidentschaft Khatamis schien es dem iranischen Establishment angebracht, durch eine konfrontative Politik entscheidende Schritte beim Erlangen der nuklearen Option voranzukommen, wofür Ahmadinejad und seine Clique bestens geeignet waren, auch wenn sie dem Regime innerhalb kürzester Zeit Probleme auf der internationalen Bühne eingebracht haben. Der Grund für die nun wieder eingeschlagene, im Vergleich zur Präsidentschaft Ahmadinejads zurückhaltendere Taktik ist offensichtlich: Die Wirkungen der Sanktionen, insbesondere hinsichtlich der Ölexporte und im Finanzsektor, treffen die iranische Wirtschaft trotz aller weiterhin bestehenden Ausnahmeregelungen und Schlupflöcher so hart, dass für die Machthaber absehbar ist, dass sie zu einer Bedrohung für die Fortexistenz des Regimes werden können. Insbesondere in der Wirtschafts- und Außenpolitik war es für die Stabilität des Regimes spätestens seit 2011 nicht mehr förderlich, dass jene Technokraten der Macht, die ihren dschihadistischen Wahn stets mit den Erfordernissen einer internationalen Bündnispolitik und ökonomischen Zwängen zu vermitteln wussten und die politische Szenerie unter Ahmadinejads Vorgängern maßgeblich geprägt hatten, immer stärker von drittklassigen Eiferern verdrängt wurden, die nur mehr blind um sich schlugen.

Bis vor wenigen Jahren gehörte es bei den Mächtigen im Iran zu den rhetorischen Pflichtübungen, zu betonen, dass die Sanktionen der USA, der EU und ihrer westlichen Verbündeten wirkungslos seien. Sie würden dem Land sogar nutzen, da sie die Autarkiebestrebungen und den Erfindungsreichtum der Iraner beflügelten. Auf die UN-Sanktionen des Jahres 2007 und spätere Verschärfungen reagierten Ahmadinejad und andere Vertreter des Regimes lange Zeit mit Hohn und Spott. Seit die EU Mitte 2012 aber Sanktionen gegen die iranischen Ölexporte erlassen und auch die iranische Zentralbank ins Visier genommen hat, und seit die USA global agierende Unternehmen weitgehend zwingen, sich zwischen Geschäften mit Teheran oder mit Washington zu entscheiden und massiv gegen den iranischen Finanzsektor vorgehen, sind die Folgen für die iranische Ökonomie offensichtlich, was die Feindschaft zwischen den konkurrierenden Rackets im Iran, die sich gegenseitig die Schuld am miserablen Management der Sanktionsfolgen zuschieben, im letzten Jahr der Präsidentschaft Ahmadinejads nochmals verschärft hat.

Seit dem Sommer 2012 spricht man in Teheran offiziell von einem „Wirtschaftskrieg" gegen das eigene Land. Der Sprecher des Haushaltsausschusses des iranischen Pseudoparlaments, Gholam Reza Kaseb, teilte mit Bezug auf Ölminister Rostam Ghasemi Anfang 2013 mit, die Einnahmen aus dem Ölgeschäft, die bis zu 90 Prozent des Staatsbudgets ausmachen, seien in den vergangenen zehn Monaten um 45 Prozent zurückgegangen. Heute wird geschätzt, dass sie um fast 60 Prozent eingebrochen sind. Im Januar 2012 sprach Parlamentspräsident Ali Larijani von „schweren Problemen" und der Industrie- und Handelsminister Mehdi Ghasanfari räumte ein, dass die Sanktionen für die iranische Wirtschaft mittlerweile einen nahezu „lähmenden" Charakter haben.

Im Oktober 2012 verlor der Rial innerhalb nur weniger Tage 40 Prozent an Wert. Inoffiziell spricht man heute von einer Inflationsrate von über 50 Prozent. Der Außenhandelsüberschuss des Landes hat sich von 70 Milliarden Dollar im Jahr 2011 auf 44 Milliarden 2012 reduziert und wird 2013 weiter sinken. Zudem ist mittlerweile fast die Hälfte dieser Gelder für Teheran nicht mehr verfügbar. Durch die neuen US-Sanktionen im Finanzsektor vom Februar 2013 wird es für das Regime ausgesprochen schwer, auf die ohnehin massiv eingebrochenen Einnahmen aus dem Ölexport zuzugreifen. Nach US-Schätzungen kann der Iran über rund 45 Prozent dieser Einnahmen nicht verfügen, da sie auf ausländischen Konten liegen, was ein zusätzliches Finanzloch im iranischen Budget von monatlich mindestens 1,5 Milliarden Dollar bedeutet. Nach iranischen Angaben ist Teheran durch die neuen US-Sanktionen von über 60 Milliarden Dollar abgeschnitten.[22]

Ein Zeichen dafür, dass die nichtsdestotrotz immer noch völlig unzureichenden Sanktionen dem Regime schwer zusetzen, ist die Tatsache, dass es schon seit Jahren mit großem Aufwand versucht, in den USA und der EU Stimmung dagegen zu machen. Bisher kam ihm dabei die schroffe Rhetorik Ahmadinejads immer wieder in die Quere. Mit Rohani und seinem Personal soll nun ein erneuter Anlauf zur Aufhebung oder zumin-

operation mit Teheran wünschen, könnten Washington davon aber nicht überzeugen. Ebd. S. 434.

22 http://www.washingtonpost.com/business/apnewsbreak-us-says-iran-cant-access-nearly-half-of-its-oil-export-earnings-due-to-sanctions/2013/08/30/3e99f422-1148-11e3-a2b3-5e107edf9897_story.html (letzter Zugriff: 16. 9. 2013).

dest deutlichen Abmilderung der Sanktionen unternommen werden, was die Appeasement-Politiker aller Schattierungen ebenso in helle Freude versetzt wie die europäischen und US-amerikanischen Lobbyisten des Iran-Handels. Im Westen und insbesondere in der EU kann man sich gar nicht genug beeilen, dem Regime zu signalisieren, dass man zu Entgegenkommen bereit sei. Von den Beschlüssen des UN-Sicherheitsrates, die unmissverständlich eine vollständige Beendigung der Urananreicherung von Teheran fordern, die zur Verhinderung der Erlangung der nuklearen *breakout capability* zwingend notwendig wäre, ist dabei schon lange keine Rede mehr. Offensichtlich ist man nicht nur in Brüssel zu so gut wie jedem faulen Kompromiss mit Khamenei bereit, der wenige Tage vor den neuen Verhandlungen in Genf Mitte Oktober abermals zur „Befreiung Palästinas" aufrief und das „kriminelle zionistische Netzwerk" neben den USA als „Hauptfeind" markierte.[23] Bis zum Beginn der Verhandlungen hat sich zumindest sowohl im EU-Establishment als auch in der Obama-Administration niemand gefunden, der bereit gewesen wäre, die zentralen israelischen Forderungen nach vollständiger und überprüfbarer Beendigung der Urananreicherung, Außerlandesbringen des bereits angereicherten Urans, Schließung der unterirdischen Anlage in Fordo bei Qom und Abbau der hochentwickelten Zentrifugen in Natanz sowie Beendigung der Arbeiten am Schwerwasserreaktor in Arak, von dem selbst die iranischen Märchenerzähler nicht sagen können, welche Rolle er in einem „friedlichen Atomprogramm" spielen soll, als Ziel der Verhandlungen zu übernehmen oder zu unterstützen. Ohne die Umsetzung dieser Forderungen wird dem iranischen Regime aber stets die nordkoreanische Option offen stehen: Den Juche-Stalinisten ist der Schritt zur Bombe bekanntlich gelungen, *nachdem* sie 2005 ein aus langwierigen Verhandlungen hervorgegangenes, in fast der ganzen Welt als historischer Durchbruch gefeiertes Abkommen unterzeichnet hatten, mit dem das Atomwaffenprogramm aber nicht beendet, sondern lediglich beschränkt wurde.

Dass sowohl Rohani als auch sein neuer Außenminister Zarif und der frühere Langzeitaußenminister Ali Akbar Velayati, der seit mehreren Jahren als außenpolitisches Sprachrohr des Obersten Geistlichen Führers fungiert, mehrfach klargestellt haben, dass sie selbstverständlich „kein Jota" von den „nuklearen Rechten" des Iran preisgeben werden, und dass eine vollständige Aussetzung der Urananreicherung unter keinen Umständen zur Debatte steht, wurde im Westen nicht einmal mehr kommentiert, sondern stillschweigend als Bedingung der iranischen Seite für neue Verhandlungen akzeptiert – und zwar sowohl in Europa als auch in den USA.

Die anhaltende Weigerung Deutschlands, Österreichs und anderer EU-Staaten, die unter Umständen notwendige Anwendung von militärischer Gewalt gegen die iranische Nuklearrüstung auch nur in Erwägung zu ziehen, delegitimiert nicht nur präventiv die israelische Selbstverteidigung, sondern untergräbt zugleich jene Strategie, die diese Staaten als Alternative dazu sehen: halbherzige Sanktionen und diplomatische Verhandlungen. Durch den Verzicht darauf, ihre Verhandlungsposition zumindest durch eine glaubhafte militärische Drohung zu stärken, wiederholen sie ein Vorgehen, das schon zu jenen Zeiten gescheitert ist, als Rohani der Chefunterhändler in den Verhandlungen mit den EU-3 war.[24]

Die Alternative zur Lockerung von Sanktionen, die durch Verhandlungen herbeigeführt werden soll, ist für Teheran ihre Umgehung. Und für die wird dem Regime, insbesondere in den deutschsprachigen Ländern, weiterhin breiter Raum gelassen. Dabei spielen alte Kontakte nach Deutschland eine besondere Rolle und werden durch Rohanis Personalentscheidungen befördert. Düsseldorf, Hamburg und andere deutsche Wirtschaftsstandorte sind ebenso zu Zentren der iranischen Aktivitäten in Europa geworden wie Wien.[25] Mohammad Nahavadian, der bisher Präsident der iranischen Industrie- und Handelskammer war, 2010 im österreichischen Wirtschaftsministerium empfangen wurde und noch im April 2013 als Gast bei der *Deutsch-Iranischen Handelskammer* in Hamburg auftrat, ist nun Chef des iranischen Präsidentenbüros. Österreich soll dem Regime vor allem auf politischer Ebene helfen, innerhalb der EU gegen die Sanktionen mobil zu machen. Die Ankündigung Rohanis vom September 2013, als erstes europäisches Staatsoberhaupt den österreichischen Präsidenten Heinz Fischer treffen zu wollen, zeigte, dass man in Teheran sehr gut weiß, wo die seit Dekaden verlässlichsten Unterstützer sitzen.

23 http://english.farsnews.com/newstext.aspx?nn=13920722001332 (letzter Zugriff: 15. 10. 2013).

24 Siehe Yehuda Yaakov: The Implementation of Coercive Diplomacy in the International Nuclear Crisis with Iran, 2003 – 2004. Tel Aviv 2013, S. 78.

25 Siehe Emanuele Ottolenghi: Iran is really good in evanding sanctions. In: The Tower Magazin, Issue 6.9. September 2013, http://www.thetower.org/article/iran-is-really-good-at-evading-sanctions/ (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

Die Tatsache, dass das iranische Regime im Oktober Mohammad Jafari Sahraroudi mit einer Delegation des iranischen Pseudoparlaments auf Europa-Tournee geschickt hat, machte nochmals deutlich, wie sicher sich die Machthaber in Teheran derzeit fühlen: Gegen Sahraroudi liegt auf Grund seiner Beteiligung an den Wiener Kurdenmorden von 1989 ein bis heute gültiger internationaler Haftbefehl vor, der während der Europa-Reise der Delegation aber, in vorauseilendem Gehorsam gegenüber Teheran und um nur ja nicht das gute Gesprächsklima bei den anstehenden Verhandlungen aufs Spiel zu setzen, nicht vollstreckt wurde.[26]

Maslahat und „strategische Vision"

Die Außenpolitik des iranischen Regimes war von Beginn an durch eine Gleichzeitigkeit von Pragmatismus und Vernichtungswahn gekennzeichnet, die es westlichen Kommentatoren bis heute ermöglicht, die Vernichtungsfantasien gegenüber Israel regelmäßig durch den Hinweis auf Ersteren zu verharmlosen und zu ignorieren, dass bei den Drohungen gegenüber dem jüdischen Staat „Pragmatismus" lediglich darin bestehen kann, den aus der Sicht Teherans richtigen Zeitpunkt für die Offensive abzuwarten. Einerseits ist die Verpflichtung zu einer „revolutionären Außenpolitik" in der Verfassung der „Islamischen Republik" festgeschrieben. Die Gültigkeit der Verfassung reicht im Verständnis des schiitischen Islamismus über die staatlichen Grenzen Irans hinaus, womit der globale Herrschaftsanspruch der khomenistischen Ideologie deutlich dokumentiert ist. Bei einer wortgetreuen Auslegung der eigenen Verfassung bliebe dem Regime nichts anderes übrig, als durchgängig eine aktivistische, ausschließlich dem revolutionären politischen Islam verpflichtete Außenpolitik zu betreiben.

Andererseits wird gerade in Diskussionen über außenpolitische Themen die Verpflichtung zum Gehorsam selbst gegenüber dem Obersten Geistlichen Führer explizit aufgehoben, um die Vermittlung von Ideologie und Pragmatismus bestmöglich gewährleisten zu können. Die Ergebnisse davon können in den Publikationen iranischer Think Tanks wie dem *Institute for Middle East Strategic Studies* nachgelesen werden, in denen im Rahmen der Ideologie der „Islamischen Republik" mitunter stark divergierende Positionen zu Fragen der internationalen Politik vertreten werden.

Als Ajatollah Ruhollah Khomeini 1979 im Iran die Macht übernahm, hatte er eine sehr puristische Vorstellung von Außenpolitik, deren Ausrichtung allein schon durch einen der ersten prominenten Besucher des neuen Regimes dokumentiert wurde: Jassir Arafat, der in einer feierlichen Zeremonie die Schlüssel der ehemaligen israelischen Botschaft in Teheran überreicht bekam, nachdem fast alle späteren Führungsoffiziere der Pasdaran ihre erste militärische Ausbildung in PLO-Camps im Südlibanon erhalten hatten. Wäre es nach Khomeinis Wünschen gegangen, hätte sein Credo, die islamische Revolution sei „weder westlich noch östlich" auch in der Gestaltung der Außenbeziehungen der neu gegründeten „Islamischen Republik" gegolten. Doch selbst ein Eiferer wie Khomeini musste den Bedingungen, unter denen sich das Regime im ersten Jahrzehnt seines Bestehens zu behaupten hatte, Tribut zollen. Auch wenn er noch kurz vor seinem Tod seine Nachfolger davor warnte, sich mit dem „atheistischen Osten" oder dem „unterdrückerischen Westen" einzulassen, hatte der Iran doch schon zu seinen Lebzeiten gute Wirtschaftskontakte zu mehreren westeuropäischen Staaten und enge Beziehungen zu einem der wichtigsten „östlichen" Länder aufgebaut: der Volksrepublik China, ohne deren Waffenlieferungen der Krieg gegen Saddam Hussein, dessen Truppen sowohl vom Westen als auch von der Sowjetunion und einer Reihe arabischer Staaten aufgerüstet wurden, wohl kaum zu überstehen gewesen wäre.[27] Maßgeblich verantwortlich für die pragmatische, allerdings die Feindschaft gegen Israel und die USA völlig unberührt lassende Wende angesichts existenzieller Bedrohungen für das Regime waren zwei Politiker, die auch heute die Geschicke des Iran entscheidend mitbestimmen: der damalige Präsident Ali Khamenei und sein Nachfolger Ali Akbar Hashemi Rafsandjani.

In der aktuellen Situation stellen sich viele Beobachter abermals die Frage, inwiefern der politische Pragmatismus das revolutionäre Ziel tangiert, ob also das in der Ideologie der iranischen Islamisten stets

26 Um eine gute Atmosphäre für die Verhandlungen in Genf zu schaffen, hat sich die UN noch etwas ganz Besonderes ausgedacht: Da man den feinfühligen Vertretern eines Regimes, das regelmäßig seine politischen Gefangenen vergewaltigen lässt und Männern erlaubt, ihre 13jährigen Stieftöchter zu ‚heiraten', den Anblick einer männlichen Aktdarstellung nicht zumuten wollte, wurde kurzerhand ein Marmorrelief vor dem Eintreffen der iranischen Delegation verhängt.

27 Siehe John W. Garver: China and Iran: Ancient Partners in a Post-Imperial World. Washington 2007, S. 59 und Stephan Grigat: Die chinesische Karte. Iranische Bündnisoptionen in Asien und Afrika. In: Stephan Grigat; Simone Dinah Hartmann (Hg.): Iran im Weltsystem. Bündnisse des Regimes und Perspektiven der Freiheitsbewegung. Innsbruck u a. 2010, S. 72 – 87.

als Prinzip anerkannte *maslahat* (eine Zweckdienlichkeit jenseits aller ideologischen Bedenken und Zielsetzungen) jemals eine Absage an den inhaltlichen Kern der Ideologie bedeuten kann. Selbst jene Iran-Experten, die trotz ihrer vergleichsweise nüchternen und realistischen Sicht auf das Regime gegen ein konsequentes Vorgehen gegen die Teheraner Machthaber sind und sich für Gespräche mit den Ajatollahs einsetzen, räumen ein, dass davon keine Rede sein kann. *Maslahat* bedeutet „nicht die Überwindung der Ideologie, sondern allenfalls ihre Einhegung."[28] Auch was der Kern dieser Ideologie ist, wird von derartigen Iran-Kennern deutlich ausgesprochen: Der „strategischen Vision" des Regimes liege das „Paradigma der Illegitimität des Staates Israel" zugrunde.[29] Doch diese vergleichsweise klare Sicht hält einen deutsch-österreichischen Experten wie Walter Posch natürlich nicht davon ab, konstruktive Vorschläge zur Einbindung eben jener Protagonisten zu unterbreiten, für die das Ende Israels eine „strategische Vision" darstellt: Er fordert die Einbindung Teherans „von westlicher Seite in eine Friedenslösung für Syrien" und vor allem den Ausbau der Beziehungen zu eben jener „iranischen Think-Tank-Szene", in der derartige „strategische" Vernichtungsvisionen in der nüchternen Sprache einer Analyse der Internationalen Beziehungen formuliert werden. Posch hält eine „gemäßigte, konstruktive Außenpolitik"[30] des iranischen Regimes für möglich, womit die „strategische Vision" der Vernichtung Israels und das „Paradigma der Illegitimität" des jüdischen Staates in den Rang legitimer Positionen in der internationalen Politik erhoben werden.

Bezüglich der von ihm erhofften zukünftigen Gespräche zwischen den USA und dem iranischen Regime fordert Posch genau das, wofür sich sein Arbeitgeber, die *Stiftung Wissenschaft und Politik*, deren ehemaliger Chef Christoph Bertram und deren aktueller Volker Perthes zu den einflussreichsten Propagandisten einer „strategischen Partnerschaft" des Rechtsnachfolgers des Dritten Reiches mit dem iranischen Regime gehören[31], seit Jahren einsetzt: eine „transatlantische Vermittlungsverantwortung Deutschlands".[32] Das korrespondiert – bei Analysen dieser Stiftung wenig überraschend – mit den Stellungnahmen der deutschen Politik, für die Ruprecht Polenz als Vorsitzender des Auswärtigen Ausschusses des Bundestages exemplarisch erklärte, die Wahl Rohanis biete ein „Fenster der Gelegenheit, um den Atomkonflikt diplomatisch beizulegen"[33], während Zeitungskommentatoren von links bis rechts sich sofort daran machten, für eine Aufhebung oder Rücknahme der Sanktionen zu trommeln.

Erneuerte ‚Widerstandsachse'

Ein Beispiel für divergierende Einschätzungen innerhalb des Establishments der „Islamischen Repubik" bezüglich der internationalen Bündnispolitik sind derzeit die angedeuteten Distanzierungen von Bashar al-Assad seitens des neuen iranischen Präsidenten und des mit ihm verbündeten Rafsanjani. Allerdings ist völlig unklar, ob sie irgendeine Auswirkung auf das konkrete Agieren von Teheran haben, nachdem die Pasdaran als Reaktion auf die leise Kritik am Agieren der Verbündeten in Damaskus unmissverständlich klargestellt haben, man werde Assad bis zum endgültigen Sieg verteidigen und unterstützen – ein Szenario, das von maßgeblichen Kreisen in Israel derzeit als denkbar schlechtester Ausgang der Konfrontation in Syrien gilt: ein nur durch Pasdaran und Hisbollah an der Macht gehaltenes Assad-Marionettenregime. Gerade jene Sicherheitsexperten in Israel, die sich seit Jahren intensiv mit der iranischen Bedrohung auseinandersetzen, halten das in der aktuellen Situation für deutlich gefährlicher als die Unwägbarkeiten nach einem Sturz Assads.[34] Israel beobachtet ebenso genau

28 Walter Posch: Dritte Welt, globaler Islam und Pragmatismus. Wie die Außenpolitik Irans gemacht wird. SWP-Studie. Berlin 2013, S. 18.

29 Ebd. S. 26. An anderer Stelle streicht Posch in aller Deutlichkeit heraus, dass das spätere Gerede, der Iran müsse wie jedes andere Land der Welt das Recht zur friedlichen Nutzung der Atomkraft haben, die ursprüngliche Intention nicht verbergen kann: Anfang der 1990er Jahre wurde demnach im Iran ganz offen argumentiert, „eine Atombombe sei notwendig, um Israel von der Landkarte zu tilgen. Argumente wie dieses wurden sogar von Politikern vorgebracht, die heute einen moderaten Kurs vertreten." Walter Posch: Zwischen Ideologie und Pragmatismus: Grundlinien der iranischen Außenpolitik. In: Österreichische Militärzeitschrift, 6/2010, S. 754.

30 Walter Posch: Mäßigung statt Neuanfang. Iran nach den Präsidentschaftswahlen 2013. In SWP-Aktuell 39/2013, S. 1.

31 Siehe beispielsweise: Christoph Bertram: Partner, nicht Gegner. Für eine andere Iran-Politik. Hamburg, 2008.

32 Posch: Dritte Welt (wie Anm. 28), S. 33.

33 Frankfurter Allgemeine Zeitung. 27. 7. 2013.

34 Siehe exemplarisch Sima Shine, zuständig für das Iran-Dossier im israelischen Ministerium für strategische Angelegenheiten: http://www.timesofisrael.com/iran-needs-a-year-and-a-half-to-produce-the-bomb/ (letzter Zugriff: 17. 9. 2013). In die gleiche Richtung äußerte sich Itamar Rabinovich, ehemaliger Botschafter in Washington und in den 1990er Jahren israelischer Chefunterhändler in den Friedensverhandlungen mit Syrien: http://video.msnbc.msn.com/msnbc/52949079/#52949079 (letzter Zugriff: 11. 9. 2013).

wie das iranische Regime, wie sich der Westen und insbesondere Washington gegenüber Syrien verhalten. Das Agieren der USA seit Beginn des syrischen Bürgerkriegs und insbesondere die Reaktionen auf den Giftgaseinsatz Ende August haben viele in Israel in der Einschätzung bestärkt, dass weder von der westlichen Führungsmacht noch von ihren europäischen Verbündeten ein entschiedenes Vorgehen gegen das iranische Atomprogramm oder auch nur eine angemessene Antwort auf das Agieren der Revolutionswächter außerhalb des Iran zu erwarten ist.[35] Dabei ist klar, dass an die Quelle des syrischen Hisbollah-Einsatzes zu gehen, das heißt, das iranische Regime direkt zu bekämpfen, Primat US-amerikanischer Politik sein müsste, wenn hier noch politisches Urteilsvermögen eine Rolle spielen sollte, und insofern hat der ausschließliche Fokus auf die Frage einer Intervention in Syrien, der durch das groteske Hin und Her Obamas nur verstärkt wurde, an sich schon etwas Bedrohliches für die Situation, in der Israel sich befindet.

Die Position der Obama-Administration hinsichtlich des iranischen Atomprogramms basiert auf der Annahme, dass die US-Geheimdienste die Entscheidung der iranischen Führung, den tatsächlichen Breakout hin zur Bombe zu wagen, rechtzeitig melden werden, sodass für den Westen genügend Zeit bliebe, die Lage zu diskutieren und entsprechende Maßnahmen zu ergreifen. Israel, wo man sich bewusst ist, dass die USA weder das pakistanische noch das indische, weder das nordkoreanische, noch das irakische oder syrische Atomwaffenprogramm rechtzeitig richtig eingeschätzt haben, hat das schon immer als vollkommen blauäugig kritisiert. Das Verhalten des US-Präsidenten gegenüber Assad muss zwangsläufig die Zweifel sowohl in Tel Aviv und Jerusalem als auch bei seinen US-amerikanischen Kritikern nähren, „that he would behave in a sufficiently timely fashion to counter Iran."[36]

Die Ermordung von iranischen Oppositionellen im irakischen Camp Aschraf, die ohne Unterstützung der Pasdaran wohl kaum stattgefunden hätte, und die vom Kommandanten der Quds-Brigaden und dem stellvertretenden Oberbefehlshaber der Pasdaran in den höchsten Tönen gelobt worden sein soll[37], gibt jedenfalls einen Eindruck davon, wie sicher sich die Revolutionswächer bei ihrem Agieren im Ausland durch die deutlich signalisierte Verhandlungsbereitschaft des Westens fühlen. Bemerkenswert, wenn auch völlig in der Logik der westlichen Iran-Politik der letzten Jahre, war dabei, dass zwar mögliche Militärschläge der USA und Frankreichs gegen Assad von westlichen Bedenkenträgern sofort als große Gefahr für das Zustandekommen von substanziellen Verhandlungen mit Teheran gesehen wurden, nicht aber das Massaker in Aschraf, das Agieren von Pasdaran und Hisbollah in Syrien oder die Drohung von iranischen Regimevertretern, Kinder von US-Spitzenpolitikern zu entführen, zu vergewaltigen und vor laufenden Kameras zu foltern.[38]

Die zurückhaltenden Töne von Rohani und Rafsanjani bezüglich Syrien bedeuten in keinem Fall eine Aufkündigung des antiisraelischen Bündnisses in der Region. Im Gegenteil: Ihnen liegt vielmehr die Frage zugrunde, was die Unterstützung Assads bezüglich des Kampfes gegen den zionistischen Todfeind bringt, wenn er letztlich doch gestürzt werden sollte, und ob mit dieser Perspektive nicht eine Neuausrichtung der antiisraelischen Phalanx zumindest angedacht werden müsste, um rechtzeitig nach einem Ersatz für den langjährigen Verbündeten in Damaskus Ausschau zu halten (auch wenn sich das ausgesprochen schwierig gestalten dürfte).

Unabhängig von der Zukunft Assads wird das antiisraelische Bündnis in einer Hinsicht bereits reorganisiert. Nachdem der Hamas nicht zuletzt auf Grund der Situation in Ägypten das Geld ausgeht, versucht sie die in den letzten Jahren schwer beschädigten Beziehungen zum iranischen Regime und zur Hisbollah wieder zu reparieren. Die palästinensischen Moslembrüder haben vor der Belastung der Beziehungen durch den Bürgerkrieg in Syrien jährlich etwa 250 Millionen Dollar und Waffen aus Teheran erhalten. Derzeit dürften es etwa nur 15 Prozent dieses Betrages sein und die Waffenlieferungen wurden offenbar komplett eingestellt.

35 Zu den unterschiedlichen Einschätzungen der USA und Israels zum iranischen Nuklearprogramm siehe Stephan Grigat: 20 Jahre Friedensprozess gegen Israel. Von Oslo zur iranischen Bombe. In: sans phrase 1/2012, S. 162 – 165. Zur Rolle der Quds-Brigaden der Pasdaran im Irak und in Syrien siehe Mushreq Abbas: Iran's Man in Iraq and Syria. http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/03/soeimani-iraq-syria-difference.html?utm_source=&utm_medium=email&utm_campaign=6518 (letzter Zugriff: 17.9.2013).

36 Simon Henderson: Rouhani and Iran's Nuclear Progress. http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/rouhani-and-irans-nuclear-progress#.UinoffTrXJM.twitter, 6.9.2013 (letzter Zugriff: 17.9.2013).

37 http://en.trend.az/regions/iran/2187388.html, 8.9.2013 (letzter Zugriff: 17.9.2013).

38 http://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2013/09/07/Iranian-diplomat-threatens-to-kidnap-Obama-s-daughter-if-U-S-attacks-Syria.html (letzter Zugriff: 17.9.2013).

Moussa Abu Marzouk, langjähriges Mitglied des Hamas-Politbüros, hat sich bereits im Juli dieses Jahres mit Vertretern des iranischen Regimes und der Hisbollah getroffen, deren vermeintlich „politischem Flügel" die EU im Juni einen Persilschein für ihre weiteren Aktivitäten in Europa ausgestellt hat. Mahmoud Al-Zahar, einer der Mitbegründer der Hamas, behauptete gar, es habe nie eine Verschlechterung der Beziehungen seiner Terrortruppe zu Teheran und der Hisbollah gegeben[39] – was allerdings nur für den von ihm repräsentierten Flügel der Hamas gilt, der im Widerspruch zur Linie von Politchef Khaled Mashal stets versucht hat, die Beziehungen zum Iran aufrecht zu erhalten. Iranische Diplomaten betonen derzeit, dass das Hamas-Büro in Teheran nie geschlossen wurde und man im übrigen keinerlei Bedingungen für die Wiederbelebung des gemeinsamen Kampfes gegen den Todfeind stelle: „We told Hamas a long time ago we don't mind them having different views on any issue, except for Israel."[40]

Kabinett & Konkurrenz

Im Innern ist die „Islamische Republik" vom Nebeneinander staatlicher und „revolutionärer" Institutionen geprägt und in Form von konkurrierenden Banden organisiert, wie sie für einen ‚Unstaat', der unter sehr unterschiedlichen Bedingungen entstehen und existieren kann, charakteristisch ist: Die islamische Revolution von 1979 war so gesehen „das Gegenteil der bürgerlichen Revolution, die einmal in Frankreich triumphiert hat. Jede hebt das Gewaltmonopol auf und setzt die unmittelbare Gewalt terroristischer Gruppen an seine Stelle; im einen Fall jedoch entspringt dem Terror das Recht, das vom neuen Gewaltmonopol um der Verwertung des Kapitals willen garantiert wird; im anderen setzt sich der Terror in den Formen der Sharia ungebrochen fort und sieht sich in Allahs Namen von den Renditen aus dem Erdölgeschäft gedeckt."[41] Dementsprechend ist auch die iranische Verfassung nicht als Recht im bürgerlichen Sinne zu begreifen: „Das ganze komplizierte Verfassungsgebäude soll bloß Räume bereitstellen, worin diese Rackets, die per definitionem den Ausnahmezustand bevorzugen, ihre disparaten Aktivitäten koordinieren können."[42] Das iranische Regime ist seit der Machtübernahme Khomeinis von einem permanenten Konkurrenzkampf verfeindeter Gangs charakterisiert, die aber nicht einfach wie Verbrechersyndikate um das größere Stück vom Kuchen konkurrieren, sondern stets auch darum, wer das Programm des eliminatorischen Antizionismus am effektivsten voranbringen kann. In der ursprünglichen, lange gültigen Konzeption der „Islamischen Republik" trohnt über ihnen allen der Oberste Geistliche Führer, der als vermittelnde Instanz agiert. Der „Fürst der Gläubigen", wie einer der zahlreichen Titel des Führers lautet, verkörpert das Bewusstsein, dass, wie Khomeini es einmal formulierte, das Regime zwei Flügel benötigt, um seine Ziele zu erreichen und abzustürzen droht, wenn es einen von ihnen einfach abhackt.

Diese Konzeption war seit der Wahlfarce von 2009 durch die allzu offensichtliche Wahlfälschung sowie die eindeutige und frühzeitige Parteinahme von Khamenei für Ahmadinejad in Frage gestellt. Nun wird versucht, sie zu restaurieren, wodurch das Regime wieder etwas von jener Stabilität zurückzugewinnen hofft, die es in den letzten Jahren durch die überraschend starken Proteste 2009 und durch die Aufkündigung des Herrschaftskompromisses verloren hatte. Ein Ausdruck dieser Restaurierungsbemühungen ist die Zusammensetzung des neuen Regierungskabinetts.

Rohanis Ministerliste bedeutet kein Ende der Machtkämpfe innerhalb des Regimes, aber die Auseinandersetzungen zwischen den Machtzentren und Interessengruppen werden sich so wie beispielsweise in der Amtszeit Rafsanjanis wieder etwas zurückhaltender gestalten. Rohani hat bei seiner Ministerauswahl mit Ausnahme der Gruppe um Ahmadinejad und jener „Reformislamisten", die ihm überhaupt erst zum Sieg verholfen haben, die Bedürfnisse fast aller Fraktionen berücksichtigt und eine Art großer Koalition zustande gebracht, um das Fundament des Regimes und also auch für die prospektive Vernichtungsanstrengung wieder zu verbreitern. Vertreter der „Reformislamisten" wurden durch einige Positionen in der zweiten und dritten Reihe zumindest symbolisch in den neuen Herrschaftskompromiss integriert, während im September bereits Gerüchte über die Aufhebung des Hausarrestes

39 Siehe http://www.reuters.com/article/2013/08/20/us-palestinians-hamas-iran-idUSBRE97J0DO20130820 (letzter Zugriff: 16. 9. 2013).

40 http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/08/iran-hamas-rebuild-ties-after-morsi.html (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

41 Gerhard Scheit: Der neue Vernichtungswahn und seine internationalen Voraussetzungen. Wodurch sich Ahmadinejads Islamische Republik von Hitlerdeutschland unterscheidet. In: Stephan Grigat; Simone Dinah Hartmann (Hg.): Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur und ihrer europäischen Förderer. Innsbruck u a. 2008, S. 63.

42 Ebd. S. 60.

für ihre Symbolfiguen die Runde machten. Der neue Sekretär des Nationalen Sicherheitsrates, Ali Shamkhani, gilt zwar vielen im Westen als „Reformislamist", weil er, nachdem er in den 1980er Jahren eine wichtige Rolle beim Aufbau der Pasdran gespielt hatte, unter Mohammed Khatami Verteidigungsminister war. In erster Linie ist er jedoch ein Vertrauter von Khamenei, als dessen militärischer Berater er in letzter Zeit agiert hat – und er spielte eine wichtige Rolle beim Vorantreiben des Atomprogramms Ende der 1990er Jahre. Anhänger von Ahmadinajad oder seines langjährigen geistigen Mentors und politischen Förderers Ajatollah Mesbah Jazdi sind zwar nicht im Kabinett vertreten, aber die Tatsache, dass Ahmadinejad von Khamenei zum Mitglied im Schlichtungsrat ernannt wurde, zeigt, dass auch diese Fraktion, die für eine besonders radikale Interpretation des Mahdi-Glaubens steht, weiterhin eine Rolle spielen wird – und dass Khamenei auch Rafsanjani, dem langjährigen Vorsitzenden des Schlichtungsrates und Erzfeind Ahmadinejads, weiterhin seine Grenzen aufzeigen wird.

Der exiliranische Publizist Ali Shirasi hat die Ministerauswahl Rohanis treffend auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt: „Zuckerbrot fürs Ausland, Peitsche fürs eigene Volk".[43] Das zeigt sich allein schon an den Besetzungen im Außen- und Justizressort: Ein freundlicher, aber linientreuer Herr für den Westen und ein Killer für die inneren Angelegenheiten. Der neue Chefdiplomat Zarif, der schon während der Amtszeit von Ahmadinejad durch kritische Töne gegenüber der polternden Rhetorik des Präsidenten aufgefallen ist, wird ganz so wie Rohani versuchen, der Welt ein einigermaßen gemäßigtes Gesicht des Regimes zu verkaufen, ohne substanzielle Zugeständnisse zu machen. Die Ernennung Mostafa Pourmohammadis zum Justizminister hingegen signalisiert der iranischen Bevölkerung, dass sie es ja nicht wagen soll, in irgendeiner Art und Weise gegen das Regime aufzubegehren. Pourmohammadi, der unter Ahmadinejad bereits Innenminister und früher Staatsanwalt bei den Revolutionsgerichten war, ist maßgeblich für das Gefängnismassaker von 1988 verantwortlich, bei dem in kurzer Zeit tausende Oppositionelle hingerichtet wurden. Wundern braucht man sich über seine Ernennung nicht. Immerhin ist auch Rohani weder 1999, als er die Todesstrafe für protestierende Studenten forderte, noch 2009, als Millionen Iraner unter dem Einsatz ihres Lebens gegen das Regime aufbegehrt haben und mit brutaler Gewalt konfrontiert waren, auch nur eine Sekunde von der Seite Khameneis gewichen.

Iran-Experten wie Posch haben darüber spekuliert, dass die noch im Juli kolportierte Ernennung des ehemaligen Geheimdienstministers Ghorbanali Dorri-Najfabadi zum Justizminister „in der internationalen Öffentlichkeit einen Aufschrei provozieren" könnte, da es unter ihm in den 1990er Jahren „zu einer grausamen Mordserie an Intellektuellen gekommen ist".[44] Nun, nachdem es Pourmohammadi geworden ist, an dessen Händen vermutlich noch mehr Blut klebt als an Dorri-Najfabadis, kann von einem Aufschrei jedoch keine Rede sein. Auch das ist kein Wunder, nachdem zu Zeiten Ahmadinejads nicht einmal die Ernennung Ahmad Vahidis zunächst zum stellvertretenden Verteidigungsminister 2005 und zur Nummer Eins im Verteidigungsministerium 2009 irgendeine nennenswerte Reaktion im Westen ausgelöst hatte, obwohl er auf Grund seiner direkten Verantwortung für das AMIA-Attentat von Interpol bis heute mit internationalem Haftbefehl gesucht wird – was dem Regime abermals gezeigt hat, welchen Spielraum es nach wie vor hat.

Vahidi wurde zunächst auch als Verteidigungsminister unter Rohani kolportiert, letztlich aber durch Hossein Dehqan abgelöst, der sich lediglich dadurch von Vahidi unterscheidet, dass er sich auf keiner Interpol-Liste findet. Was durchaus überrascht: Immerhin kann dem General der Revolutionswächter eine maßgebliche Rolle bei der Gründung und dem Aufbau der Hisbollah im Libanon zugeschrieben werden und er wird direkt für die Anschläge auf französische und US-Soldaten in Beirut verantwortlich gemacht, bei denen 1983 bei zwei der ersten und beispielgebenden Selbstmordattentate 325 Menschen ermordet wurden. Wie weit der Wille geht, das neue iranische Herrschaftspersonal entgegen jeder Evidenz in seiner Gesamtheit als Zeichen eines Zugehens auf den Westen zu deuten, dokumentierte der *Standard*, als er selbst noch Pourmohammadi und Dehqan als Vertreter einer „moderaten Linie" präsentierte.[45]

Es ist durchaus möglich, dass sich das Kompetenzgerangel zwischen geistlicher, politischer und mili-

43 http://alischirasi.blogsport.de/2013/08/05/irans-kabinett-eine-heimsuchung/ (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

44 Posch: Mäßigung (wie Anm. 30), S. 6.

45 http://derstandard.at/1375625715912/Rouhani-nominiert-Kabinett-aus-18-erfahrenen-Technokraten (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

tärischer Führung, zwischen Revolutionswächtern, Geheimdiensten und ökonomischer Elite, zwischen den Laridjani-Brüdern, den Khamenei-Vertrauten und dem Rafsanjani-Clan unter Rohani ein wenig entschärft. Die jeweiligen Fraktionen werden ihre Eigeninteressen vermutlich wieder etwas mehr zu Gunsten des Gesamtwohls des Regimes relativieren. Das bedeutet aber nicht, dass diese Eigeninteressen verschwinden, sodass weitere Konflikte vorprogrammiert sind – insbesondere, wenn es darum geht, die Macht der Revolutionswächter einzuhegen.

Im Gegensatz zu den vorangegangenen Urnengängen haben sich die Pasdaran bei den Wahlen 2013 sehr zurückgehalten. Die Vorstellung allerdings, dass die „Zeit der politisierenden Revolutionsgardisten der Vergangenheit angehören" würde, und sie sich „nun endlich an die Statuten der Revolutionsgarden halten müssen, die ihnen parteipolitische Neutralität vorschreiben"[46], dürfte sich schnell als illusorisch herausstellen. Die Pasdaran haben sich im Wahlkampf zurückgehalten, weil es die Stabilität des Regimes ihrer Einschätzung nach erforderte, so wie bei vorangegangenen Wahlen aus ihrer Sicht eine deutliche Parteinahme für die „Prinzipalisten" und den von ihnen unterstützten Ahmadinejad und gegen die „Reformer" notwendig war. Sobald es ihren Interessen entspricht, werden sich die Pasdaran ohne zu zögern wieder als „politisierende Revolutionsgardisten" erweisen, und genau in diesem Sinne ist auch die Stellungnahme des Pasdaran-Befehlshabers Jafari zu Rohanis USA-Reise zu verstehen, die den neuen Präsidenten ganz ähnlich wie Khamenei mit einer austarierten Mischung aus Lob (für seine Rede vor der UN) und Tadel (für sein Telefonat mit Obama) bedachte.

In diesem Zusammenhang ist ein Interview mit dem für „Öffentlichkeitsarbeit" zuständigen Pasdaran-General Ramezan Sharif aufschlussreich, in dem er den Herrschaftsanspruch der Revolutionswächter daraus begründet, dass sie von Khomeini selbst ins Leben gerufen wurden und ihre Gründung ein unmittelbares Resultat der Revolution gewesen sei. Tatsächlich handelt es sich bei den Pasdaran um keine staatliche Institution im klassischen Verständnis, sondern, ganz im Sinne eines „Doppelstaates"[47], um eine revolutionäre Streitmacht, die neben der regulären staatlichen Armee agiert und sich in den letzten Jahren zu einem der wichtigsten Wirtschaftskonglomerate des Landes gemausert hat. Als revolutionäre Institution habe sie sich in den Augen Sharifs keineswegs nur um militärische Belange zu kümmern. Khomeini habe ihre „Pflicht, die Revolution zu verteidigen", die auch in der iranischen Verfassung festgeschrieben ist, nicht auf „bestimmte Bedrohungen oder Bereiche" beschränkt, woraus sich die Legitimität der Einflussnahme in sämtlichen gesellschaftlichen Belangen und Institutionen ergäbe.[48] Sharif erklärt zwar die Bereitschaft der Revolutionswächter, die neue Administration ebenso zu unterstützen wie alle bisherigen, lässt allerdings sehr deutlich durchblicken, was er von einer Zurückdrängung des Einflusses der Pasdaran im ökonomischen Sektor hält: nämlich gar nichts. Weitere Auseinandersetzungen innerhalb des Regimes sind also vorprogrammiert.

Schon unmittelbar nach den Wahlen hatten die Revolutionswächter, deren Quds-Brigaden für Auslandseinsätze das Ziel all ihrer Anstrengungen bereits im Namen tragen, klar gemacht, dass sie sich selbstverständlich nicht „entpolitisiert" haben: Der Pasdaran-General Massoud Jazayeri ließ nicht nur die USA und die „Zionist forces in the region" wissen, dass sie sich „within the area of action of the Islamic Republic of Iran" befänden, sondern stellte auch klar, „that the major policies of the Islamic Republic would not be affected by nuclear talks or negotiations about other issues."[49]

Nichtsdestotrotz war es offentlichtlich selbst Khamenei ein Anliegen, die Macht der Pasdaran ein wenig zu begrenzen, nachdem in der Amtszeit Ahmadinejads schon darüber spekuliert wurde, ob die immer weitere Bereiche der Gesellschaft und Politik kontrollierenden Revolutionswächter der Geistlichkeit überhaupt noch bedürfen. Dementsprechend sind in Rohanis Kabinett nur noch drei Pasdaran-Minister vertreten, während im ersten Kabinett von Ahmadinejad noch über die Hälfte der Amtsinhaber aus den Reihen der Revolutionswächter oder der Basidji rekrutiert wurden. Nur bedeutet auch diese Verschiebung nicht den Hauch einer im Westen geradezu herbeibeschworenen ‚Mäßigung', sondern lediglich die Verschiebung von einem Machtzentrum zum anderen: in diesem Fall hin zum traditionellen, mit den Pasdaran konkurrierenden Sicherheitsapparat, insbesondere dem VEVAK, der

46 Posch: Mäßigung (wie Anm. 30), S. 5.

47 Siehe zum Begriff die Analyse des Nationalsozialismus von Ernst Fraenkel: Der Doppelstaat. Recht und Justiz im „Dritten Reich". [1941] Frankfurt am Main; Köln 2001.

48 http://www.irantracker.org/iran-news-round-july-23-2013 (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

49 http://www.tehrantimes.com/component/content/article/110129 (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

noch in keinem Kabinett seit 1979 so stark vertreten war wie unter Rohani.[50]

Der offensichtliche Gewinner des Hauens und Stechens bei der Zusammenstellung der Kabinettsliste Rohanis ist Rafsanjani. Auch wenn er selbst im Vorfeld der Präsidentschaftswahlen in einem unerwarteten Schritt von Khamenei ausgeschlossen wurde, was nicht zuletzt ein Abstrafen für sein Taktieren während der Proteste von 2009 war, bedeutet die Zusammensetzung des Kabinetts von Rohani ein klares Comeback für den ‚Richelieu der iranischen Politik'. Ali Jannati, der neue Minister für „Kultur und Islamische Führung", Sohn des einflussreichen Ajatollahs Ahmad Jannati und ebenso wie der neue Innenminister Pourmohammadi Absolvent der von Ajatollah Mesbah Yazdi stark geprägten Kaderschule Haqqani in Qom, ist sein ehemaliger Büroleiter. Mahmud Alawi, der neue Geheimdienstminister, gehört ebenso zu Rafsanjanis Leuten wie Regierungssprecher Mohammad Bagher Nobacht und der einflussreiche Ölminister Bijan Zangeneh, der das Amt bereits in der Zeit des Wiederaufbaus des Landes nach dem Iran-Irak-Krieg bekleidet hat.

Reformierte Holocaustleugnung

Entgegen jeder Evidenz wurde Rafsanjani, der im deutschen Mykonos-Urteil als einer der Hauptverantwortlichen für den iranischen Staatsterror in Europa genannt wird, während seiner Amtszeit in einer ähnlichen Weise in westlichen Medien und Regierungskreisen zum „Moderaten" verklärt wie jetzt Rohani, der nach dem Ausschluss Rafsanjanis in gewissem Sinne an seiner statt zum Präsidenten wurde. Berühmt-berüchtigt ist Rafsanjanis Formulierung, wonach eine einzige Atombombe ausreichen würde, um Israel zu vernichten, während die islamische Welt in solch einem Fall auf Grund erwartbarer Gegenschläge lediglich verkraftbare Verluste hinnehmen müsste. Weniger bekannt ist seine Holocaust-Leugnung: Laut der *Anti-Defamation League* erklärte er im iranischen Radio, seine persönlichen Forschungen hätten ihn zu der Überzeugung gebracht, Hitler habe nur 20 000 Juden ermordet.[51] Sein Nachfolger, der bis heute in aller Welt als leuchtendes Beispiel für einen „Reformislamisten" präsentierte Khatami, setzte das insofern fort, als er sich als einer der vehementesten Verteidiger des französischen Holocaustleugners Roger Garaudy positionierte.[52] Der aktuelle Präsident mag sich diesbezüglich nicht so genau festlegen und kreiert eine Art ‚moderater Holocaustleugnung': Auf die Frage, ob die Shoah ein „Mythos" sei, erwiderte Rohani im Interview mit NBC lediglich, er sei kein Historiker und könne daher zur „Dimension historischer Ereignisse" nichts sagen.[53] Unterstüzung erhält er dafür vom Jubelperser der deutschen Linken, Bahman Nirumand, der schon während der Amtszeit von Ahmadinajad für den Dialog mit dem Regime lobbyiert hat, und zwar mit der famosen Begründung, dass die Machthaber in Teheran bei Abbruch des Dialogs „beginnen könnten brutal zu werden"[54]. Nirumand attestiert Rohani eine „klare und eindeutige Verurteilung" des Holocaust, weshalb der Westen nun „dem Iran ein Stück die Hand reichen und auf seine Wünsche reagieren" sollte, anstatt sich – auch hierin kann Nirumand sich der Einigkeit mit großen Teilen der deutschen Linken sicher sein – weiter dem angeblichen Druck aus Israel zu beugen.[55]

Rafsanjani, der nun wieder eine entscheidende Rolle in der iranischen Politik spielen wird, betreibt seit 34 Jahren genau das, was er bereits vor der islamischen Revolution von 1979 in seinem Buch *Israel'il va Qods-e Aziz* zur heiligen Pflicht aller Moslems erklärt hatte[56]: den Kampf gegen Israel, für den er nur allzugerne Verbündete in Deutschland gewinnen würde. Als solche hält sich nicht nur die Augstein-Linke bereit: Die deutsche Unterstützung für die Ende Juli von der EU beschlossene „Kennzeichnungspflicht" für israelische Produkte aus der Westbank geht dem iranischen Regime natürlich nicht weit genug, signalisiert ihm jedoch, dass es in seinem Kampf gegen die „zionist forces" keineswegs alleine dasteht. Die EU-Entscheidung zur „Kennzeichnungspflicht" ist Ausdruck einer vom Antisemitismus geprägten Welt und des Drangs, dem jüdischen Staat Vorschriften zu machen. Zudem wird sie unmittelbar zu

50 Siehe Ali Alfoneh: Präsident Rouhani's Cabinett: MOIS vs IRGC? FDD Policy. Brief vom 7. 8. 2013.

51 Anti-Defamation League: Holocaust Denial in the Middle East. The Latest Anti-Israel Propaganda Theme. New York 2001, S. 8.

52 Siehe David Menashri: Post-Revolutionary Politics in Iran. Religion, Society and Power. New York 2001, S. 279.

53 http://www.nbcnews.com/video/nightly-news/53106526 #53106526 25 (letzter Zugriff: 15. 10. 2013).

54 So Nirumands ernstgemeinte Begründung nach 34 Jahren Terror gegen die iranische Bevölkerung zu dem Autor am Rande einer Protestveranstaltung gegen den iranischen Propagandaauftritt bei der Frankfurter Buchmesse am 10. Oktober 2012, an der sich der Herausgeber des monatlichen Iran-Reports der Heinrich-Böll-Stiftung selbstverständlich nicht beteiligte.

55 Wiener Zeitung, 26. 9. 2013.

56 Siehe Menashri: Iran (wie Anm. 52), S. 90.

einer Verschlechterung der ökonomischen Situation der palästinensischen Bevölkerung führen, womit wieder einmal bewiesen wäre, dass es beim europäischen Volkssport der ‚Israelkritik' ebenso wenig um das Wohlergehen der Menschen in der Westbank geht wie bei den iranischen Solidaritätsaufrufen mit dem palästinensischen Volk, die in Wirklichkeit nur auf eine Sabotage jeglicher Annäherung zwischen Israelis und Palästinensern hinauslaufen und schon dadurch jede Verbesserung der Lebensbedingungen in der Westbank torpedieren. Die Unterstützung der Berliner Regierung für den Vorstoß zur „Kennzeichnungspflicht" (damit kennen Deutsche sich aus) zeigt wieder einmal, was von der „besonderen Verantwortung Deutschlands für Israel" zu halten ist.

Keineswegs nur von Ahmadinejad, sondern auch von seinem langjährigen Widersacher Rafsanjani wird die deutsche Wiedervereinigung, die zeitgleich mit der Konsolidierung der Mullah-Herrschaft im Iran nach dem Ende des Iran-Irak-Krieges stattfand, als Beginn einer neuen Ära gesehen. Sowohl Deutschland als auch der Iran hätten Jahrzehnte unter der Vorherrschaft der Alliierten gelitten. Erst der Zusammenbruch der „strategic alliance between the two countries during the Second World War" habe es den Alliierten ermöglicht, Deutschland in Ost und West zu teilen, schreibt der Pistazienmillionär in einem Vorwort zu einer Studie des ehemaligen iranischen Botschafters in Deutschland, Hossein Mousavian.[57] Die wichtigste Entwicklung am Ende des Kalten Krieges sei die Wiederherstellung eines souveränen, politisch von den Siegermächten des Zweiten Weltkriegs unabhängigen Deutschland gewesen, die es beiden Ländern ermöglicht habe, ihre „historical ties" wieder zu beleben. Um diese Wiederbelebung wird es auch in den nächsten Monaten gehen, und zwar mit einer eindeutigen Zielsetzung: Rafsanjani steht für das „strategische Ziel, dass der Iran mit seinen nuklearen Aktivitäten ... die atomare Parität mit Israel" herstellt, bei der „letzten Endes" – so fasst man als deutsch-österreichischer Iran-Experte bei einer regierungsnahen Forschungsinstitution das Ende Israels in nüchterne Worte – „die muslimische Welt aufgrund ihrer demographischen Voraussetzungen und strategischen Tiefe die Oberhand haben würde."[58] Die jüngsten Erfolge der Charme-Offensive von Rohani in den USA und Europa, die wohl selbst die optimistischsten Erwartungen von Khamenei und seinen gewieften Taktikern übertroffen haben dürften, haben Israel abermals verdeutlicht, dass es bei der Verhinderung dieses „strategischen Ziels" voraussichtlich völlig auf sich alleine gestellt sein wird.

Der Weg zu diesem Ziel wird unter Rohani nun also wieder mit etwas zurückhaltenderer Rhetorik beschritten, auch was die nationalsozialistische Vernichtungspolitik angeht, zu der der entscheidende Mann des Regimes allerdings nach wie vor eine sehr eindeutige Meinung hat: Auf der offiziellen englischsprachigen Website von Khamenei ist bis heute von „the myth of the massacre of Jews known as the holocaust" zu lesen.[59] Während sein Vorvorgänger Manutscher Mottaki die Holocaustleugnerkonferenz in Teheran 2006 feierlich eröffnet hat, bemüht sich Khameneis neuer Außenminister auch in dieser Frage um ‚Moderation'. Doch schon bei seinen früheren Charme-Offensiven in den USA schaffte er es nicht, auf die Frage, ob denn seiner Meinung nach im Nationalsozialismus sechs Millionen Juden ermordet wurden, mit einem einfachen „Ja" zu antworten, sondern verfiel stets in die Rhetorik der ‚gemäßigten' Holocaustrelativierung, die von „großen Grausamkeiten" im Nationalsozialismus spricht, der wohl auch viele Juden zum Opfer gefallen seien.[60] Was die Quintessenz von diesem Gerede ist, wurde überdeutlich, als Zarif Anfang September verkündete: „Wir verurteilen das von den Nazis verübte Massaker an den Juden. Und wir verurteilen das von den Zionisten verübte Massaker an den Palästinensern"[61] – was ihm absurderweise in der ganzen Welt als klarer Bruch mit Ahmadinejads Formulierungen und als großherzige Anerkennung jüdischen Leidens ausgelegt wurde, obwohl dieses Statement selbst nach der EU-Arbeitsdefinition für Antisemitismus von 2005 als klarer Fall eines „Beispiels von Antisemitismus im Zusammenhang mit dem Staat Israel"[62] gelten müsste.

Dass dieser ‚Wandel' von der offensiven Hofierung westlicher Holocaustleugner hin zur Gleichsetzung der zum „Massaker" verharmlosten Shoah mit der Politik des Staates der Shoahüberlebenden und ihrer Nachkommen im Westen als ‚wichtiges Signal', ‚großer Fortschritt', ‚hoffnungsfrohes Zeichen' usw. gewertet wurde, zeigt nur, wie leicht es dem neuen Gesicht des

57 Seyyed Hossein Mousavian: Iran-Europe Relations. Challenges and opportunities. London; New York 2008, S. VII f.
58 Posch: Dritte Welt (wie Anm. 28), S. 24.
59 http://www.leader.ir/langs/en/?p=contentShow&id=3500, (letzter Zugriff: 15. 10. 2013).
60 Siehe http://www.youtube.com/watch?v=WRFlqNUhHwA (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).
61 Der Standard, 7. 9. 2013.
62 http://www.european-forum-on-antisemitism.org/working-definition-of-antisemitism/deutsch-german/ (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

iranischen Regimes fallen dürfte, seine Verhandlungspartner um den Finger zu wickeln und die westliche Öffentlichkeit zu beeindrucken, während die Zentrifugen im Iran weiterlaufen und die Arbeiten zur Plutoniumgewinnung im Schwerwasserreaktor in Arak unvermindert weitergehen. Gleiches gilt für das begierige Aufgreifen der von *Fars News* umgehend dementierten Meldung[63], Rohani habe den Juden weltweit zu Rosh Hashana gratuliert. Es spielt dabei keine große Rolle, ob diese Glückwünsche nun tatsächlich von Rohani stammen oder nicht, denn ein paar freundliche Worte an die Juden widersprechen trotz mitunter offen judenfeindlicher Äußerungen von Khomeini und anderen Regimegrößen keineswegs der Ideologie der „Islamischen Republik" und waren selbst während der Präsidentschaft Ahmadinejads immer wieder zu vernehmen. Das Beharren auf der Unterscheidung von religiösen Juden, denen großherzig ein Lebensrecht als diskriminierte Minderheit in der Umma zugestanden wird, solange sie sich in aller Deutlichkeit von Israel distanzieren, und den Zionisten, über die dann aber in exakt der Weise gesprochen wird, die aus dem klassischen Antisemitismus bekannt ist, gehört zur ideologischen Grundausstattung des Regimes – und bietet Anknüpfungspunkte für die Augstein- und Butler-Linke in Europa und den USA. Die von Augstein, Butler & Co gebriefte linksliberale Öffentlichkeit weiß sich mit *Spiegel*, *Zeit* und ihren publizistischen Pendants im Ausland darin einig, dass sich der echte „Hardliner" spätestens nach Ahmadinejads Abgang nun definitiv in Tel Aviv und nicht in Teheran finden lasse.[64] Wie sehr sich dieses Milieu für das freundliche Gesicht des iranischen Terrorregimes begeistern kann, kam unlängst zum Ausdruck, als knapp 70 Prozent in einer Online-Abstimmung des *Guardian* meinten, Rohani sei genau der Richtige für den diesjährigen Friedensnobelpreis – was nach Obama und der EU als Preisträgern in gewissem Sinne ja auch stimmt.

Für Khameneis Streben nach der nuklearen Option ist Rohani der richtige Mann zur richtigen Zeit. Für den Westen ist er eine bequeme Ausrede, um keine ernsthaften Schritte gegen das iranische Regime setzen zu müssen. Er befriedigt die Bedürfnisse all jener Appeaser, die schon immer meinten, mit dem Ajatollah-Regime könne man doch gut auskommen, sei es nun mit oder ohne Atombomben. Für Israel sind die Reaktionen auf Rohanis Wahl die abermalige Bestätigung, dass man sich darauf vorbereiten muss, gegebenenfalls eigenständig gegen die iranische nukleare Aufrüstung vorzugehen.

63 Siehe http://english.farsnews.com/newstext.aspx?nn=13920614000756 (letzter Zugriff: 17. 9. 2013).

64 http://www.spiegel.de/politik/ausland/netanjahu-irans-jugend-spottet-ueber-israels-premier-a-926427.html (letzter Zugriff: 15. 10. 2013); http://www.zeit.de/politik/ausland/2013-10/Israel-Iran-Netanjahu-Levy (letzter Zugriff: 15. 10. 2013).

Florian Markl

Fürchtet Gott, aber nicht mehr die USA

Über die Selbstdemontage des Hegemons in der Syrien-Frage

Laut Ankündigung sollte die Rede schon längst angefangen haben, aber Barack Obama ließ noch auf sich warten. Zu lange, zumindest für den ORF, dessen Hauptnachrichtensendung sich langsam dem Ende zuneigte. Deshalb wandte sich die Moderatorin an den zugeschalteten Amerika-Korrespondenten: „Sollte die Rede von Präsident Obama noch in unserer Sendung beginnen und *sollte er etwas Relevantes sagen*, dann melden Sie sich natürlich wieder."[1]

Vor wenigen Jahren noch waren Ansprachen Barack Obamas Ereignisse, die auf der ganzen Welt live von Dutzenden Fernsehstationen übertragen wurden. Millionen Menschen hingen dem wie ein Popstar umjubelten und als politischer Messias verehrten Redner an den Lippen, egal ob er in Berlin im Juli 2008 dazu aufrief, Brücken zu bauen und den Planeten zu retten, in Prag Anfang April 2009 seine ‚Vision' von einer Welt ohne Atomwaffen ausbreitete, oder während seiner „Rede an die islamische Welt" in Kairo am 4. Juni 2009, der auf expliziten Wunsch der Obama-Administration auch Vertreter der Muslimbruderschaft beiwohnten, den Koran mit den Worten zitierte: „Fürchtet Gott und sagt, was recht ist." Im August 2013 war vom einstigen Glanz und Glamour jedoch so wenig übriggeblieben, dass die ORF-Moderatorin sogar an der Relevanz einer Rede zweifelte, in der vom Präsidenten immerhin nichts weniger erwartet wurde als die Ankündigung von Militärschlägen gegen das Regime von Bashar al-Assad in Syrien – und das war der Anfang des beeindruckenden Prozesses, der sich in den kommenden

1 Zeit im Bild, 31. 8. 2013, Hervorhebung nicht im Original.

Wochen abspielen sollte: der Selbstdemontage einer Supermacht.

Giftgas und die verschiebbare „rote Linie" eines Präsidenten

Am 20. August 2012 gab Barack Obama während einer Pressekonferenz folgendes Statement zum Krieg in Syrien ab: „Wir waren hier sehr klar gegenüber dem Assad-Regime, aber auch gegenüber anderen Akteuren vor Ort, dass eine rote Linie erreicht wäre, wenn wir sehen, dass chemische Waffen verlegt oder eingesetzt werden. Das würde meine Kalkulation verändern. Das würde meine Beurteilung verändern."[2] Obamas Bemerkung war nicht vorbereitet gewesen, sondern eine spontane Antwort auf die Frage eines Journalisten nach der Sicherheit der syrischen C-Waffen-Bestände. Die Berater des Präsidenten waren schockiert, denn sie wussten genau, dass diese Sätze ihrem Chef noch viel Ärger bereiten konnten. Zwar hatte Obama nicht eindeutig gesagt, dass der Einsatz chemischer Waffen in Syrien eine militärische Reaktion der USA zur Folge haben werde, doch genau so wurde sein Statement verstanden und von den Medien verbreitet. (Hinweggesehen wurde darüber, dass die Rede von den roten Linien nicht nur als Drohung gegenüber Assad, sondern umgekehrt auch als eine Art Versprechen verstanden werden konnte: Solange das Regime in Damaskus die eigene Bevölkerung ohne den Einsatz von Giftgas, also unter Verwendung konventioneller Methoden massakriere, brauche es eine amerikanische Intervention nicht zu fürchten.)

Wie wenig die Obama-Administration gewillt war, der Warnung des Präsidenten Taten folgen zu lassen, wurde im März und April 2013 deutlich, als sich Berichte über den Einsatz chemischer Waffen in Syrien häuften. Ende April war zuerst aus dem israelischen Militärgeheimdienst von einem tödlichen Einsatz von Giftgas, vermutlich Sarin, in Syrien zu hören, was bald vom britischen Außenministerium bestätigt wurde. Selbst US-Verteidigungsminister Chuck Hagel verwies auf Geheimdienstberichte, wonach chemische Waffen „in kleinem Maßstab" eingesetzt worden seien.[3]

Nachdem sogar das Pentagon davon überzeugt war, dass die von Obama verkündete „rote Linie" vom syrischen Regime überschritten worden sei, wuchs der Druck auf den Präsidenten. Auf dem Spiel stand nicht weniger als die Glaubwürdigkeit der einzigen verbliebenen Weltmacht. Die anhaltende Untätigkeit Obamas drohte weit über Syrien hinausgehende Folgen zu zeitigen, etwa wenn Israel das Gefühl bekomme, „sich bei Massenvernichtungswaffen nicht auf die USA verlassen zu können, und mit Blick auf Teheran gezwungen zu sein, selbst zu handeln."[4] Der „hilflose Oberbefehlshaber"[5] im Weißen Haus reagierte auf die für ihn typische Weise: Auf der einen Seite bekräftigte er, dass der Einsatz von Chemiewaffen alles verändern würde, er aber erst über „alle Fakten" verfügen müsse, bevor er handeln könne. Auf der anderen Seite schraubte er seine Warnungen an das Assad-Regime Stück für Stück zurück: „Wenn es tatsächlich einen systematischen Einsatz von chemischen Waffen gibt", erklärte Obama, „erwarten wir uns absolut handfeste Beweise, die wir dann den Vereinten Nationen vorlegen werden."[6] Statt von einem militärischen Eingreifen der USA war nur mehr von einer Befassung der Vereinten Nationen mit der Causa die Rede, darüber hinaus war in der Rhetorik Obamas der „Einsatz von Giftgas", der alles verändern würde, plötzlich dem „*systematischen* Einsatz von chemischen Waffen" gewichen.

Schon im Mai 2013 war klar zu sehen, dass der Präsident, rote Linien hin, Chemiewaffeneinsätze her, in erster Linie darum bemüht war, ein militärisches Eingreifen der USA in Syrien zu verhindern, selbst um den Preis, als Zauderer wahrgenommen zu werden, dessen Wort nichts zählt: „Es gibt wenige so gravierende Fehler in der Außenpolitik wie diesen: Ein Präsident zeigt öffentlich dem Gegner eine rote Linie auf, bis hierher und nicht weiter, sonst folgen Konsequenzen – und tut dann: nichts."[7]

2 Zit. n. Glenn Kessler: President Obama and the ‚red line' on Syria's chemical weapons, 6. 9. 2013, http://www.washingtonpost.com/blogs/fact-checker/wp/2013/09/06/president-obama-and-the-red-line-on-syrias-chemical-weapons/ (letzter Zugriff: 18. 10. 2013).

3 Giftgasverdacht gegen Syrien. Laut USA und Großbritannien „Hinweise" auf Einsatz, Der Standard, 26. 4. 2013.

4 Ingo Hasewend: Handlungsbedarf, Kleine Zeitung, 27. 4. 2013.

5 Der hilflose Oberbefehlshaber. Zu oft hat US-Präsident Barack Obama von der roten Linie gesprochen. Nun ist sie überschritten, doch Amerika ist kriegsmüde, Salzburger Nachrichten, 2. 5. 2013.

6 Ö1-Mittagsjournal, 4. 5. 2013.

7 Erich Follath: Die feuerrote Line. Wie eine fatale Wortwahl US-Präsident Obama in den Krieg treiben könnte, Der Spiegel 20/2013.

Die Attacken vom 21. August

Wichtiger als die Schäden, die das Image Obamas davontrug, war der Schluss, den Syriens Machthaber Assad aus der Geschichte zog. Die Vorgangsweise des Regimes im Bürgerkrieg bestand darin, der nicht zu brechenden Opposition mit immer weiter eskalierender Gewalt zu begegnen. Jede neue Eskalationsstufe wurde zuerst ein paar Mal versuchsweise ausprobiert, um zu sehen, ob beziehungsweise wie international darauf reagiert wurde. Geschah nichts, oder zumindest nichts, was das Regime vor ernste Probleme gestellt hätte, wurde das als Erlaubnis gesehen, die eben erst angetesteten Gewaltmittel auf breiter Front einzusetzen. So folgte ein Eskalationsschritt dem anderen: Als traditionelle Methoden zur Unterdrückung politischer Opposition nicht ausreichten, wurden zuerst im Frühling 2011 Infanterie und gepanzerte Einheiten in den Krieg geschickt, darauf folgten der Einsatz von Artillerie im Herbst 2011, der Luftwaffe im Frühling 2012, von Streubomben im Sommer 2012 und, als letzte Stufe konventioneller Kriegsführung, von Raketen wie den berüchtigten SCUDs im Herbst 2012.[8] Diesem Muster folgend war wenig überraschend, was passierte, nachdem die kleineren Einsätze chemischer Waffen seit dem Frühjahr 2013 ohne nennenswerte internationale Reaktion blieben: Am 21. August wurden mehrere Vororte von Damaskus, in denen sich Kräfte der Rebellen trotz heftiger Angriffe der Assadtreuen Truppen hatten halten können, zum Opfer von Giftgasattacken. Die mit Sarin bestückten Geschosse schlugen mitten in der Nacht ein, die schlafenden Menschen wurden vom tödlichen Gas überrascht, über 1400 getötet. Rasch machten erschreckende Videos und Fotos von Opfern der Angriffe die Runde, die um ihr Leben kämpften. Die Hilfsorganisation *Ärzte ohne Grenzen* berichtete, in drei ihrer Krankenhäuser im Raum Damaskus seien über 3600 Menschen mit Symptomen neuro-toxischer Vergiftung eingeliefert worden.

Die Angriffe erfolgten just, als UN-Inspektoren in der syrischen Hauptstadt eingetroffen waren, um Berichten über mögliche frühere C-Waffen-Einsätze nachzugehen. Nach einigen Tagen Verzögerung und großem internationalen Druck erlaubte ihnen das Regime, auch die Vorfälle vom 21. August zu untersuchen. Die Sicherheitslage vor Ort habe einen früheren Zugang zu den betroffenen Stadtteilen unmöglich gemacht, hieß es von offizieller syrischer Seite, was insofern stimmte, als Assads Truppen einen wahren Bombenhagel auf sie niedergehen ließen, um möglichst wenig aussagekräftiges Beweismaterial übrig zu lassen. Doch im Gegensatz zu kleineren Giftgasangriffen in der Vergangenheit scheiterten dieses Mal alle Vertuschungsversuche. Assad, sein internationaler Schutzherr Russland und einige ‚Experten' wie Peter Scholl-Latour taten zwar ihr Bestes, um den C-Waffen-Einsatz der Opposition in die Schuhe zu schieben, aber angesichts der überwältigenden Zahl an Hinweisen sahen es Frankreich, Großbritannien, Israel und nach einigem Zögern auch die USA als erwiesen an, dass die Schergen Assads hinter den Giftgasmassakern standen. US-Präsident Obama mochte mittlerweile bereuen, dass er sich in einem unbedachten Moment zu der, wie die Medien nun einhellig kommentierten: fahrlässigen Festlegung roter Linien hinreißen hatte lassen, aber an ein weiteres Nichtstun war nicht zu denken, wollte er nicht auch noch die letzten verbliebenen Reste an Glaubwürdigkeit verlieren.

Militärschläge …

So kam es, dass Obama rund zwei Jahre, nachdem er erstmals den Abgang Assads gefordert hatte, und ein Jahr, nachdem er den Einsatz von Chemiewaffen als rote Linie definiert hatte, vor die Presse trat und verkündete: „Nach sorgfältiger Abwägung habe ich entschieden, dass die Vereinigten Staaten militärisch gegen Ziele des syrischen Regimes vorgehen sollten." Die Welt habe mit ansehen müssen, wie „Männer, Frauen und Kinder bei dem schlimmsten Angriff mit chemischen Waffen im 21. Jahrhundert massakriert wurden." Erkenntnisse der Geheimdienste ließen keine Zweifel an der Verantwortlichkeit des Regimes. Der Einsatz von Giftgas sei ein Angriff auf die menschliche Würde gewesen und stelle nicht nur eine Bedrohung der amerikanischen Verbündeten in der Region dar, sondern gefährde die nationale Sicherheit der Vereinigten Staaten. Die amerikanische Intervention werde zeitlich und vom Ausmaß her begrenzt sein und keinen Einsatz von Bodentruppen beinhalten. Obama sei überzeugt, dass das Assad-Regime für den Einsatz chemischer Waffen zur Verantwortung gezogen werde könne. Die Streitkräfte der USA stünden bereit, und könnten jederzeit zum Einsatz kommen, sobald der Befehl dazu erteilt werde, „morgen, nächste Woche, oder auch in einem Monat. Und ich bin

8 Siehe Emile Hokayem: Syria's Uprising and the Fracturing of the Levant, London 2013, S. 57.

bereit, diesen Befehl zu geben." Allerdings kündigte Obama an, den Militäreinsatz von den Vertretern des Volkes im Kongress autorisieren lassen zu wollen. Obwohl er sich überzeugt gab, als Commander-in-Chief einer derartigen Autorisierung rechtlich nicht zu bedürfen, stünde das Land gestärkter dar, wenn die Abgeordneten Militärschlägen gegen das Assad-Regime ihre explizite Erlaubnis erteilten. Er sei angesichts des Giftgaseinsatzes bereit zu handeln und forderte den Kongress auf, „eine Nachricht an die Welt zu senden, dass wir bereit sind, als geeinte Nation voranzuschreiten."[9]

Mit dieser Ankündigung war all die zu Beginn der Rede Obamas zur Schau gestellte Entschlossenheit sogleich wieder infrage gestellt. Erstens befand sich der Kongress noch über eine Woche lang in der Sommerpause und konnte die gewünschte Autorisierung von Militärschlägen daher gar nicht erteilen. Da keinerlei Anstrengungen unternommen wurden, die Abgeordneten früher als geplant zurück nach Washington zurückzuholen, war ein Teil der Drohkulisse schon wieder in sich zusammengebrochen, kaum dass sie aufgebaut war. Sobald Obama den Kongress ins Spiel gebracht hatte, war die Drohung mit einem Einsatzbefehl schon „morgen" oder auch „nächste Woche" schlicht hinfällig und lediglich substanzlose Rhetorik. Für Assad war das mit Sicherheit eine freudige Überraschung: Musste er eben noch befürchten, dass die amerikanischen Marschflugkörper abgefeuert werden könnten, sobald Obama seine Ansprache beendet hatte, konnte er sich jetzt in Sicherheit wiegen und in aller Ruhe auf US-Angriffe vorbereiten.

Sollten solche überhaupt jemals stattfinden, denn dass der Kongress dem Präsidenten die gewünschte Autorisierung erteilen würde, war alles andere als sicher. In Großbritannien war Premier Cameron eben erst spektakulär daran gescheitert, vom Parlament die Zustimmung zu einer britischen Beteiligung an Militärschlägen in Syrien zu erlangen. In Frankreich blieb Premier Hollande eine ähnliche Blamage wohl nur erspart, weil er über die von ihm angekündigte französische Teilnahme an einem Militäreinsatz nicht abstimmen ließ. Im US-Kongress drohte Obama von mehreren Seiten eine Abstimmungsniederlage. Da waren einerseits die Befürworter einer isolationistischen Linie, die grundsätzlich ihrem eng gefassten nationalen Interesse zufolge keinen Grund sahen, weshalb Amerika im Nahen Osten schon wieder ein militärisches Abenteuer ungewissen Ausgangs riskieren sollte. Andererseits gab es jene, die die USA nicht in einen Bürgerkrieg verwickelt sehen wollten, in dem sie im Grunde keiner Seite den Sieg wünschten – weder dem Assad-Regime, noch einer Opposition, in der sie angesichts des Einflusszuwachses islamistischer Kämpfer unterstützungswürdige Kräfte kaum noch ausmachen konnten. Darüber hinaus gab es noch einige Stimmen, die seit geraumer Zeit auf ein viel stärkeres Engagement der USA in Syrien gedrängt hatten und jetzt zögerten, einen aus ihrer Sicht nur halbherzigen Militäreinsatz zu befürworten, wo es doch darum gehen müsste, Assad nicht mit einigen Alibiaktionen zu bestrafen, sondern sein Regime zu stürzen. Möglich, dass Obama die von ihm gewünschte Autorisierung bekommen hätte, vorstellbar war aber ebenso, dass seine Syrien-Politik im Kongress durchfällt. Abgesehen von der politischen Blamage und dem verfassungsrechtlichen Durcheinander hätte dies vor allem bedeutet, dass die Militäraktion gegen Syrien abgesagt gewesen wäre – selbst wenn Obama behauptete, trotzdem dazu autorisiert zu sein, glaubte niemand daran, dass er entgegen einem expliziten Beschluss des Kongresses den Einsatzbefehl geben würde.

Die hektischen Aktivitäten, die das Zeitfenster bis zu einer möglichen Kongressabstimmung füllten, boten ein bisweilen surreales Bild. Auf der einen Seite startete die Obama-Administration eine regelrechte Werbekampagne für Militärschläge gegen das syrische Regime. Deren wichtigster Proponent war Außenminister John Kerry, der im Hinblick auf Assad einen bemerkenswerten Wandel vollzogen hat. Noch vor wenigen Jahren gehörte Kerry zu den eifrigsten – um nicht zu sagen: naivsten – Verfechtern der illusorischen Theorie, dass Syrien aus seiner Allianz mit dem Iran herausgebrochen und das Assad-Regime zu einem wichtigen Faktor des Friedens und der Stabilität in der Region werden könne. Jetzt war es ausgerechnet derselbe John Kerry, der skeptische Kongressmitglieder und die nicht minder skeptische amerikanische Öffentlichkeit davon zu überzeugen versuchte, dass die mörderischen Giftgaseinsätze in Syrien sowohl aus Gründen der nationalen Sicherheit der USA als auch im Namen der Humanität nicht unbeantwortet bleiben dürften.

Auf der anderen Seite war die Obama-Administration damit beschäftigt, vor der Öffentlichkeit klarzustellen, was die von ihr angekündigten Militärschläge alles *nicht* sein sollten. Dass sie zeitlich begrenzt sein

9 Statement by the President on Syria, 31. 8. 2013, http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/08/31/statement-president-syria (letzter Zugriff: 18. 10. 2013).

und ohne Bodentruppen auskommen würden, hatte der Präsident schon in seiner Rede am 31. August erklärt. Dazu kam im Laufe der folgenden Tage eine Reihe weiterer Einschränkungen: man wolle nicht die Chemiewaffenlager angreifen, keine Veränderung der Kräfteverhältnisse erreichen und keinesfalls den Sturz Assads erwirken. Bei einer Pressekonferenz erklärte Außenminister Kerry, die USA würden Assad in einem „sehr beschränkten, sehr gezielten, kurzzeitigen Unternehmen" zur Verantwortung ziehen, ohne dabei in den syrischen Bürgerkrieg einzugreifen. „Das ist es genau, wovon wir reden – ein unglaublich kleiner, limitierter Einsatz."[10] Der eklatante Widerspruch, die Giftgasattacken in Syrien als monströses Verbrechen gegen die Menschheit zu betrachten, das eine eindeutige Antwort verlange, gleichzeitig aber einen „unglaublich kleinen" Militäreinsatz anzukündigen, der erklärtermaßen so gut wie nichts erreichen sollte und keine erkennbaren Ziele verfolgte, trug nicht gerade dazu bei, das Vertrauen in den Syrien-Kurs der Obama-Administration zu stärken. Zu offensichtlich wurde, dass sie sich gezwungen sah, für ein militärisches Engagement in Syrien die Werbetrommel zu rühren, das sie eigentlich um alles in der Welt vermeiden wollte. Nicht zu Unrecht sprach selbst der *ORF* von der „wohl ungewöhnlichsten Kriegserklärung, die man je gehört hat."[11]

Parallel zur nur mäßig erfolgreichen Überzeugungsarbeit im eigenen Land wuchs der internationale Druck auf die USA. Viele, von denen in den vergangenen zwei Jahren zum Bürgerkrieg in Syrien mit seinen über 100 000 Toten kaum ein Wort zu hören war, warnten jetzt plötzlich davor, dass der Friede in der Region in Gefahr sei. Die Verbündeten des Assad-Regimes, allen voran das islamistische Regime im Iran, taten ihre Möglichstes, um eine etwaige amerikanische Intervention als Beginn einer apokalyptischen Eskalation darzustellen. Aus Teheran war zu hören, ein Angriff auf das Assad-Regime werde die Vernichtung Israels zur Folge haben. Immer wieder wurden die USA gewarnt, ein Militärschlag dürfe nur auf Basis eines entsprechenden UN-Sicherheitsratsbeschlusses unternommen werden – der freilich wegen des sicheren russischen Vetos niemals zustande gekommen wäre. Als kleinen diplomatischen Erfolg konnte Kerry eine gemeinsame Erklärung der EU-Außenminister verbuchen, die das syrische Regime für den Einsatz von Giftgas verantwortlich machten und eine „klare und starke Antwort" forderten.[12] Ein mögliches militärisches Eingreifen wurde in der EU-Erklärung allerdings mit keinem Wort erwähnt.

… oder doch nicht?

Eine eher beiläufige Bemerkung John Kerrys am 9. September sorgte schließlich für eine überraschende Wende: Ein Militärschlag gegen das syrische Regime könnte verhindert werden, wenn Bashar al-Assad binnen einer Woche alle chemischen Waffen des Landes an die „internationale Gemeinschaft" übergebe. Russland griff diesen ‚Vorschlag' sofort auf, und auch aus Syrien wurde Zustimmung signalisiert. In mehrtägigen Verhandlungen einigten sich die USA und Russland auf einen Plan, demzufolge Syrien der Chemiewaffenkonvention beitreten und eine detaillierte Auflistung seines C-Waffen-Arsenals vorlegen musste, das von internationalen Experten bis ins Jahre 2014 vollständig vernichtet werden soll. Eine entsprechende Sicherheitsratsresolution wurde am 27. September verabschiedet. Zwar wird im Resolutionstext für den Fall mangelnder syrischer Kooperation auf Strafmaßnahmen nach Kapitel VII der UN-Charta verwiesen, doch müsste darüber zuerst erneut im Sicherheitsrat abgestimmt werden. Die von Obama angekündigten Militärschläge waren vom Tisch, übrig blieb lediglich die „vage Drohung mit der Drohung".[13]

Obwohl der internationale Jubel über die amerikanisch-russische Einigung groß war und der US-Präsident sich selbst zum „Erfolg" seiner Politik gratulierte, gibt es in Wahrheit wenig Anlass zur Freude: Ob die syrischen C-Waffen wirklich gemäß dem engen Zeitplan vernichtet werden können, ist stark zu bezweifeln. Nicht nur wäre dazu die volle Kooperation des Assad-Regimes vonnöten, das bis vor wenigen Wochen noch vehement bestritten hatte, ein derartiges Arsenal überhaupt zu besitzen, sondern die Arbeit der nach Syrien entsandten Chemiewaffenexperten müsste mitten im unvermindert andauernden Bürgerkrieg

10 Kerry: Military action in Syria would be ‚unbelievably small', Washington Post, 9. 9. 2013, http://www.washingtonpost.com/blogs/post-politics/wp/2013/09/09/kerry-military-action-in-syria-would-be-unbelievably-small/ (letzter Zugriff: 18. 10. 2013).

11 ORF-Mittagsjournal, 3. 9. 2013.

12 Siehe Klare Erkenntnisse über ein Kriegsverbrechen. EU-Außenminister schreiben Verantwortung des Assad-Regimes für Giftgaseinsatz fest, Der Standard, 9. 9. 2013.

13 Vage Drohung mit der Drohung. UN-Vetomächte einigten sich auf Resolution zur Chemiewaffen-Vernichtung – ein Kompromiss, Kurier, 28. 9. 2013.

vonstatten gehen. In diesem Ausnahmezustand muss das Regime in Zukunft vielleicht auf Sarin und VX verzichten, doch stehen ihm all die anderen Mittel, mit denen es seit mehr als zwei Jahren seine Bevölkerung massakriert, weiter ungehindert zur Verfügung. Für Assad war der Deal die Bestätigung, dass er „morden [darf], wen und so viele er will, solange er konventionelle Waffen benutzt."[14] Kein Wunder, dass die syrische Opposition von einem „Freibrief zum Töten" für das Regime sprach.

Die Bestrafung derjenigen, die für den Einsatz von Giftgas verantwortlich waren und die Obama und Kerry stets gefordert hatten, war in dem Moment vom Tisch, in dem sich die Möglichkeit eines Deals eröffnete. Dank der amerikanisch-russischen Einigung sitzt Assad wieder fest im Sattel, denn er wird für die Kontrolle und Vernichtung der C-Waffen gebraucht. Im Grunde wurde er für den Einsatz von Massenvernichtungswaffen mit internationaler Anerkennung belohnt. Deshalb ist neben Russland, das letztlich die amerikanischen Drohungen zum Kollaps brachte und sich wieder als entscheidender Akteur auf der Weltbühne platzierte, Assad der große Gewinner des russisch-amerikanischen Deals: „Er hat einen Militärschlag abgewendet, er hat Zeit gewonnen, um mit konventionellen Waffen weiter diesen Krieg zu führen, und er hat sich ins Spiel gebracht und positioniert als ein internationaler Ansprechpartner."[15]

Zu den Gewinnern des Deals zählt schließlich auch der Iran. Obama bemüht sich im Nachhinein, die Einigung über Syrien in eine „Lektion für den Iran" umzudeuten: „Das Vorgehen seiner Regierung sollte dem Iran zeigen, dass es die Möglichkeit der diplomatischen Lösung von militärischen Drohszenarien gibt. Zugleich betonte Obama im Interview mit dem TV-Sender ABC, Teheran solle nicht annehmen, dass seine Vorliebe für diplomatische Lösungen bedeute, dass die USA den Iran nicht militärisch angreifen würden."[16] Ob Obama diesen Unsinn selber glaubte, sei dahingestellt. Klar ist, dass die iranische Führung aus der syrischen Episode einen ganz anderen Schluss gezogen hat: Sie hat „gelernt, dass es auf dem Weg zur Atombombe (vielleicht mit Ausnahme Israels) niemanden zu fürchten hat. Die Europäer werden nie militärisch gegen iranische Atomanlagen vorgehen (und könnten das auch gar nicht), die USA haben unter Beweis gestellt, dass sie selbst im (militärisch gesehen) vergleichsweise einfachen Fall Syriens nach jedem nur erdenklichen Strohhalm zu greifen bereit sind, wenn ihnen das ein militärisches Eingreifen erspart, das sie zwar androhten, aber um nichts in der Welt wirklich ausführen wollten."[17]

Zu den großen Verlieren des amerikanisch-russischen Deals gehört erstens die syrische Opposition, die sich, statt im Windschatten von Militärschlägen eine Offensive zu unternehmen und die Kraftverhältnisse im Land zu ihren Gunsten zu verändern, dank amerikanischer Mithilfe plötzlich einem gestärkten Regime mit neu erlangter internationaler Anerkennung gegenübersieht. Zu den Verlierern gehörte zweitens der französische Präsident Hollande, der sich trotz massiver Widerstände im eigenen Land hinter Militärschläge gegen das Assad-Regime gestellt hatte, nur um von einem Moment zum anderen von Obama ohne ein Wort des Danks oder der Anerkennung einfach im Regen stehengelassen zu werden. Zu den Verlierern zählen drittens die Verbündeten der USA im Nahen Osten, von den Golfstaaten über Saudi-Arabien bis zu Israel, die mit zunehmendem Schrecken eine amerikanische Politik gegenüber Syrien verfolgen mussten, die als Zick-Zack-Kurs zu bezeichnen noch zu viel der Ehre wäre, und die befremdet darüber sind, dass Obama weitaus mehr gewillt ist, sich mit seinen Gegnern zu akkommodieren, als auf die Interessen seiner Verbündeten Rücksicht zu nehmen.

In den wenigen Wochen zwischen den Giftgasangriffen vom 21. August und dem Sicherheitsratsbeschluss am 27. September erreichte die Selbstdemontage der USA unter Präsident Obama einen neuen Höhepunkt. Dramatisch ist nicht nur der weitgehend selbstverschuldete amerikanische Einflussverlust, Resultat einer Politik, in der Verbündete fallen gelassen, unter Druck gesetzt, bloßgestellt oder vor den Kopf gestoßen werden, während Widersacher und Feinde dagegen umworben und gestärkt werden. Dramatisch ist auch, wie realitätsfremd Obama dieses Desaster als Erfolg betrachtet, wenn er beispielsweise in seiner Rede vor der UN-Generalversammlung im September 2013 allen Ernstes behauptet, dank der Arbeit seiner Regierung sei die Welt heute ein stabilerer Ort als vor

14 Gil Yaron: Putin und Assad erteilen Obama eine Lektion. Syriens Zivilisten sind die Verlierer der Ereignisse, Kleine Zeitung, 14. 9. 2013.

15 Ö1-Mittagsjournal, 16. 9. 2013.

16 Assad Putins „Mandant", http://orf.at/stories/2198611/2198610/ (letzter Zugriff: 18. 10. 2013).

17 Medienbeobachtungsstelle Naher Osten: Wochenbericht, 9. 9. bis 15. 9. 2013, http://www.mena-watch.com/showentry/790-WOCHENBERICHT-9-9-BIS-15-9-2013 (letzter Zugriff: 18. 10. 2013).

fünf Jahren.[18] Offenbar frei von Selbstzweifeln steht der nächste Akt in diesem Schauspiel unmittelbar bevor: So wenig Obama verstanden hat, dass nicht die syrischen Chemiewaffen an sich das Problem sind, sondern das Regime, das gewillt ist, diese auch einzusetzen, so wenig scheint er im Konflikt mit dem Iran zu verstehen, dass nicht das Atomwaffenprogramm das Problem ist, sondern das islamistische Antisemiten-Regime, das es vorantreibt. Wie im Falle Syriens ist zu befürchten, dass am Ende auch hier ein fauler Deal stehen wird, der freilich ungleich schlimmere Auswirkungen haben wird als das Debakel Obamas in Syrien.

18 Siehe Remarks by President Obama in Adress to the United Nations General Assembly, 24. 9. 2013, http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/09/24/remarks-president-obama-address-united-nations-general-assembly (letzter Zugriff: 18. 10. 2013).

Andreas Benl

Lamento und Djihad

Über den neuen Verrat der Intellektuellen

I

In seiner Einleitung zum *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* konstatiert Theodor W. Adorno, dass verschiedene Teilnehmer dieser Kontroverse „durchgängig jene Intensität vermisst hätten, die den tatsächlich vorhandenen Auffassungsunterschieden angemessen gewesen wäre".[1] Ralf Dahrendorf verweist in seinem Diskussionsbericht auf einen „von nahezu allen Diskussionsrednern beschworenen ‚dritten Mann'", von dem sich sowohl Popper als auch Adorno distanziert hätten. Diese dritte Position fasst er als theorielosen „Empirismus", dem Popper und Adorno mit einem „Primat der Theorie" entgegengetreten seien.[2]

Popper wiederum beschreibt diesen Gegner in einer Anekdote ganz anders: ihm sei auf einer Konferenz ein Sozialanthropologe mit den folgenden Worten entgegengetreten: „Sie werden sich vielleicht wundern ... daß ich bisher noch kein Wort auf dieser Tagung gesprochen habe. Das hängt damit zusammen, daß ich ein Beobachter bin. Als Anthropologe kam ich zu dieser Tagung nicht so sehr, um mich an Ihrem verbalen Verhalten zu beteiligen, sondern um Ihr verbales Verhalten zu studieren. ... Wir Anthropologen ... lernen es, solche Sozialphänomene von außen und von einem objektiveren Standpunkt aus zu betrachten." Popper resümiert, dass es kein Geheimnis sei, dass die „etwas extreme Haltung meines anthropologischen Freundes" ihren Ursprung sowohl im Behaviourismus habe als auch in „Ideen, die auf deutschem Boden gewachsen sind": dem Relativismus und der Wissenssoziologie. Popper nennt diese Position „*absurd*", denn die Objektivität der Wissenschaft sei „nicht eine individuelle Angelegenheit der verschiedenen Wissenschaftler, sondern eine soziale Angelegenheit ihrer gegenseitigen Kritik" und sie hänge „von einer ganzen Reihe von gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen ab, die diese Kritik ermöglichen."[3] Der „Wahrheitsbegriff" sei „für den hier entwickelten Kritizismus unentbehrlich".[4]

Adorno stimmt in Poppers Kritik ein: „Sicherlich hat es, wie die *Veblensche* Theorie einer barbarischen Kultur, seine Meriten, die eingeschliffenen mores eines hochkapitalistischen Landes mit den Riten der vermutlich nachgerade übertesteten Trobriander zu vergleichen; aber die vermeintliche Freiheit der Wahl des Koordinatensystems schlägt um in die Verfälschung des Objekts, weil über jedes Mitglied des modernen Landes seine Zugehörigkeit zu dessen Wirtschaftssystem real unvergleichlich viel mehr besagt als die schönsten Analogien zu Totem und Tabu."[5]

Der *Positivismusstreit*, der als Vorlauf zu den Auseinandersetzungen der (in Westdeutschland ursprünglich von der Kritischen Theorie beeinflussten) Neuen Linken mit dem bürgerlichen Establishment nach 1968 erscheint, beinhaltet offensichtlich einen versteckten Kampf, in dem Adorno und Popper auf derselben Seite standen. Seine Spuren lassen sich bis in die 1920er Jahre zurückverfolgen.

1 Theodor W. Adorno: Einleitung. In: Theodor W. Adorno u. a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie [1969]. Frankfurt am Main 1993, S. 7.

2 Ralf Dahrendorf: Anmerkung zur Diskussion der Referate von Karl R. Popper und Theodor W. Adorno. In: Theodor W. Adorno u. a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Frankfurt am Main 1993, S. 148.

3 Karl R. Popper: Die Logik der Sozialwissenschaften. In: Theodor W. Adorno u. a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Frankfurt am Main 1993, S. 110 – 112.

4 Ebd. S. 116.

5 Theodor W. Adorno: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Korreferat. In: Theodor W. Adorno u. a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Frankfurt am Main 1993, S. 128.

II

1927 erschien in Frankreich Julien Bendas *La trahison des clercs* (Der Verrat der Intellektuellen). Benda vertritt darin gegen den aufkommenden europäischen Faschismus, aber auch gegen das ‚Engagement' linker Intellektueller für den Parteikommunismus eine Art Religion des abstrakten Humanismus und Rationalismus. Der „clerc" ist nicht umsonst ein der kirchlichen Sphäre entstammender Begriff. Er müsse der Welt zu verstehen geben, „daß sein Reich nicht von dieser Welt ist, *ja daß gerade das Fehlen von praktischem Wert die Größe seiner Lehre ausmacht*".[6] Der clerc verrate seine Mission und seinen Orden jedoch nur, wenn er in die Politik hinabsteige, „um einer *realitätsverbundenen* Klassen-, Rassen- oder Nationalleidenschaft zum Triumph zu verhelfen", nicht als Offiziant der „abstrakten Gerechtigkeit, unbefleckt von Passionen für irdische Beweggründe."[7]

Diese aus heutiger Sicht ungewöhnliche Definition des bürgerlichen Liberalen, der sich nicht als rationaler Kritiker rechts- und linksextremistischer Phantastereien versteht, sondern als humaner Utopist wider die *realitätsgerechte* „Klassen-, Rassen- oder Nationalleidenschaft", markiert eine Differenz zu Poppers Position nach 1945: auch er postuliert vergleichbar zu Benda einen „für die Verbesserung der Welt notwendige(n) Dualismus von Seiendem und Seinsollendem"[8], im Gegensatz zu Benda, der die kommende Katastrophe ahnte, wähnt er sich jedoch mit dem Wind der Geschichte; auf der Seite des amerikanischen Sieges über den Nazi-Totalitarismus, der auch das Ende des sowjetischen in Aussicht stelle. Adorno wendet gegen Poppers Glauben, „wir lebten in der besten Welt, die je existierte" ein, es falle ihm schwer anzunehmen, es hätte keine bessere Gesellschaft gegeben, „als die, welche Auschwitz ausbrütete".[9] Damit fiel Adorno im Streit mit Popper automatisch die Rolle des utopischen Moralisten zu.

Verhasst ist Julien Benda die sentimentale Begründung politischer Ordnungen. In seinem Vorwort zur Neuausgabe von 1946 zitiert er christliche und lebensphilosophische Legitimationen der Demokratie, um schließlich den zentralen Sündenfall vieler französischer Intellektueller – Kollaborateure der deutschen Besatzung oder ihre Apologeten – zu benennen: Sie „verkünden, daß es keine oberste Moral gebe, der alle Menschen Achtung zollen müßten; daß, vor allem hinsichtlich der zwischenstaatlichen Beziehungen, jedes Volk seine *eigene*, spezifische Moral besitze, die genausoviel wert sei wie die seiner Nachbarn, und daß es jenen obliege, sie zu verstehen und auf sie einzugehen."[10] Modell für solch eine Haltung sei die „deutsche Aufrichtigkeit", ein Band von „sozusagen feudaler Natur." Sie besteht darin, „den Freund und Kameraden niemals zu verraten. Dem Feind gegenüber verpflichtet sie jedoch zu nichts. ... Mit anderen Worten, die deutsche Aufrichtigkeit ist die Aufrichtigkeit der Gangster".[11]

Wichtig ist hier festzuhalten, dass die Kritik des Kulturrelativismus zu diesem Zeitpunkt eine innereuropäische, antifaschistische und linksliberale war. Jean Améry als aufklärerischer Revolutionär sieht Benda in seiner Einleitung von 1978 als isolierten Bruder im Geiste, Verteidiger eines an abstrakten Prinzipien der Vernunft orientierten Engagements gegen das, was aus der Neuen Linken geworden ist. Aber wie konnte es überhaupt zu solch einer Konstellation kommen?

III

Lange vor den Debatten um Islamismus und Islamophobie veröffentlichte der französische Philosoph Alain Finkielkraut 1987 seinen Essay *Die Niederlage des Denkens*.[12] Es geht darin um die Vorgeschichte des sogenannten Multikulturalismus seit der Aufklärung. Johann Gottfried Herder einerseits, der Universalismus der französischen Revolution andererseits seien damals die Antipoden der europäischen Geistesgeschichte gewesen. Hier der deutsche Philosoph der in sich abgeschlossenen Volksgeister, die bei ihm aber anders als später bei den Nazis als gleichwertige behandelt werden. Dort der Universalismus des bürgerlichen Individuums, der im Namen der Humanität negative Urteile über alles fällt, was ihm nicht gleicht. Finkielkraut stellt fest, dass die französische Reaktion Mimikry der deutschen war – von den Pamphleten eines Barrès bis zur Dreyfus-Affäre waren die französischen Völkischen immer die feindlichen kleinen

6 Julien Benda: Der Verrat der Intellektuellen (1927/1946). Frankfurt am Main u. a. 1983, S. 212.
7 Ebd. S. 116 (Hervorhebung nicht im Original).
8 So fasste Ralph Dahrendorf in einer Paraphrase die Position von Popper zusammen, siehe Dahrendorf: Anmerkungen (wie Anm. 2), S. 152..
9 Adorno: Einleitung (wie Anm. 1), S. 141.
10 Benda: Verrat (wie Anm. 6), S. 67 f.
11 Ebd. S. 68.
12 Alain Finkielkraut: Die Niederlage des Denkens [1987)] Reinbek bei Hamburg 1989.

Brüder der deutschen – unfähig sich zu einer europäischen Führungsposition aufzuschwingen, aber gut genug, um den kulturellen Boden für die französische Kollaboration unter der Nazibesatzung zu bereiten.

Finkielkraut referiert, wie die UNESCO sieben Jahre nach dem alliierten Sieg über den Nationalsozialismus den französischen Strukturalisten Claude Lévi-Strauss beauftragte, den Stand der Lehren aus Auschwitz in einem Essay namens *Rasse und Geschichte* zusammenzufassen. Die einstigen Extrempole deutsch-französischer geistesgeschichtlicher Opposition werden von Lévi-Strauss als zwei Seiten derselben rassistischen Medaille beschrieben. Er behauptet, dass die nazistische Ableitung der menschlichen Unterschiede aus der Natur oder die liberale Missachtung anderer Kulturen demselben Ethnozentrismus entsprängen und paraphrasiert folgendermaßen, was seiner Meinung nach die Logik dieses Ethnozentrismus ausmacht: „Was nicht ich ist – eine niedere Rasse oder eine veraltete Form der sozialen Evolution, – ist schlechter als ich."[13]

Die Theorien des Antikolonialismus haben Lévi-Strauss' Gedanken lediglich radikalisiert. Allerdings weist Finkielkraut zu Recht darauf hin, dass die antikolonialen Befreiungsbewegungen damit der Dialektik der Aufklärung niemals entkamen. Der große voluntaristische Wurf von Frantz Fanon, dem Denker der algerischen Revolution, seine Absage an Europa, ist laut Finkielkraut lediglich eine Parteiname innerhalb der europäischen Geistesgeschichte: für die deutsche Romantik – gegen die bürgerliche Aufklärung, ohne die er jedoch wiederum seinen Nationalismus der Subalternen nicht hätte formulieren können.

Das macht die Tragik des Antikolonialismus aus, der ja nicht abstrakt im Namen ‚der Anderen' sprach, denen von den europäischen Kolonialmächten die ‚Reife' zum bürgerlichen Individualismus abgesprochen wurde, sondern diesen Anderen eine Philosophie der Selbstemanzipation schaffen wollte. Die vom Leninismus geprägte Hierarchie in der Liaison von Marxismus und Ethnologie, proletarischem Internationalismus und nationalrevolutionärem Antikolonialismus kehrte sich spätestens mit dem Niedergang der Sowjetunion um. Je schwächer der universale Nexus im durch den realsozialistischen ‚Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe' vermittelten alternativen Weltmarkt wurde, desto stärker traten die regressiven Tendenzen der Revolution im Namen der unterdrückten Kultur hervor. Was mit der Bewunderung für Fidel Castro und Onkel Ho begonnen hatte, endete mit der Apologie von Idi Amin, Pol Pot und Khomeini.

Die Reste des Marxschen Universalismus im Antikolonialismus sind in den postkolonialen Theorien einer Religion der Differenz gewichen, die jegliche Emanzipationsbestrebungen zugunsten der unantastbaren und vermeintlich unwandelbaren Kulturen denunziert. Um diesen Wandel durchzuhalten und die Nähe der Einteilung der Menschheit in irreduzible und unüberwindbare Kulturen zum völkischen Denken vergessen zu machen, dafür mussten aber alle Spuren zum Begriff der Rasse getilgt und tabuisiert werden. Alain Finkielkraut schreibt: „je mehr der Antirassismus von heute dem Rassismus von gestern gleicht, desto verpönter wird das Wort ‚Rasse' selbst."[14]

Als Lévi-Strauss 1971 versuchte, sein Konzept zu reformulieren, geriet er ironischerweise selbst unter das Feuer des von ihm mit ins Leben gerufenen kulturellen Antirassismus. Zum Skandalon wurde seine Umkehrung des völkischen Verhältnisses von Rasse und Kultur – nicht etwa, weil er die Statik menschlicher Lebensformen behauptete, das hatte ja gerade seinen Erfolg von 1952 ausgemacht. Sondern weil in der Erläuterung dieser Statik der mittlerweile geächtete Begriff der Rasse auftauchte, wenn auch in umgekehrter Rangfolge: „Weit davon entfernt, uns fragen zu müssen, ob die Kultur eine Funktion der Rasse ist oder nicht, entdecken wir, daß die Rasse – oder das, was man gemeinhin unter diesem Begriff versteht – eine Funktion der Kultur unter anderen ist."[15] Das ist in der Quintessenz nichts anderes, als was Judith Butler über das Verhältnis von Sex und Gender, Körper und Kultur behauptet – nur dass die Nennung des Rassenbegriffs einen Zusammenhang ausspricht, der der reibungslosen Transformation der faschistischen ‚Rasse' in die tolerierte ‚Kultur' im Weg steht. (Es wäre eine eigene, hier nicht zu leistende Untersuchung wert, in welchem Verhältnis der Versuch, der Ambivalenz weiblicher Emanzipation unter kapitalistischen Verhältnissen durch die ‚Dekonstruktion' alles Körperlichen zu entkommen zur Renaturierung in der Kultur steht, deren Gravitationspol ‚Rasse' umso stärker tabuisiert werden muss.)

Finkielkraut beschreibt den Antikolonialismus und Antiimperialismus der 1950er und 1960er Jahre als unbewussten Versuch, Marx mit dem Gegenaufklärer

13 Ebd. S. 62.

14 Ebd. S. 90.

15 Ebd. S. 86.

des 18. Jahrhunderts Joseph de Maistre zu vereinen – was zwangsläufig zum Sieg von letzterem führen musste. Die mit Kultur anstatt Rasse argumentierende Neue Rechte habe gegenüber der antiimperialistischen Linken „das Privileg, älter zu sein": „Wenn sie erklären, daß allen Kulturen die gleiche Würde zukommt, übernehmen sie nicht zu Propagandazwecken die hochtrabenden Worte ihrer Gegner, sondern holen sich ganz einfach das Ihre wieder."[16]

IV

Auch wenn also die ideologischen Wurzeln des heutigen Kulturrelativismus weit zurückreichen, war ihre volle Entfaltung abhängig von äußeren Determinanten. Die erste weltweit wahrnehmbare Epochenwende war die Islamische Revolution im Iran 1979. Unter der Decke des Ost-West-Konflikts blieb ihre Ausstrahlungskraft zunächst beschränkt. So bewunderten viele Linke im Westen anfänglich den antiamerikanischen *drive* der Khomeinisten, andererseits gab es kurz darauf einen genuinen Schock über die Verbrechen der Islamisten an Linken und Liberalen. Solidarität mit den Genossen im Iran wurde noch als internationalistische Selbstverständlichkeit gesehen, die schnelle Normalisierung der Beziehungen Westdeutschlands zu dem neuen Regime als typische Kungelei von Reaktionären mit Diktatoren in der Dritten Welt.[17]

Der Zusammenbruch des Ostblocks änderte die Lage, und die linke Klage über einen neuen, vom Westen initiierten Kalten Krieg gegen den Islam drückte weniger die reale Konstellation, denn die Bereitschaft der Linken zur Zusammenarbeit mit den Islamisten aus, die ihr volles Momentum jedoch erst nach dem Anschlag auf die Twin Towers in New York entfaltete.

Der im Sommer 1999 in *Lettre International* erschienene Text *Sehnsucht nach Differenz* des italienischen Philosophen und Psychoanalytikers Sergio Benvenuto verdeutlicht dieses ideologische Interregnum. Benvenuto beklagt die anglo-amerikanische Übermacht in den Wissenschaften in Technik und Ökonomie und eine „Nobelpreis-Ideologie", die diese Vorherrschaft durch Preisverleihungen sanktioniere. „Heutzutage glaubt ein ernsthafter Mensch – und das ist das Mitglied einer Nobelpreisjury immer –, die Wahrheit spreche englisch, während das Schöne oder das Gute gleichmäßiger über mehrere Sprachen und Kulturen verteilt sein könnten."[18] Doch selbst die Künstler seien am erfolgreichsten, wenn sie sich darum bemühten, zunächst in den USA Anerkennung zu finden.

Aus dem Ennui der einst von Pasolini als kulturelle „Homologisierung" bezeichneten Tendenz gegenüber speise sich das auf den Erhalt regionaler Kulturen pochende „konservative Bedürfnis" in Europa einerseits, der „exotische Massentourismus" in ferne Länder andererseits. Letzterer führe freilich wiederum in die Sackgasse, da „von Touristenwellen überschwemmte Kulturen" dazu neigten, „sich selbst zu ‚homologisieren'. Hilton Hotels, Jacuzzis und amerikanische Filme sind allgegenwärtig; Kellner und kleine Ladeninhaber sprechen englisch und nehmen Dollars. Der Tourismus, als ein Ausdruck des modernen Kults des Unterschieds, neigt unausweichlich dazu, eben jene Differenzen umzubringen, die unseren wachsenden Durst nach dem Andersartigen stillen würden."[19]

Vieles schien Benvenuto 1999, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seines Artikels, auf die Verwirklichung von Francis Fukuyamas 1989 verkündeter Vision eines „Endes der Geschichte"[20] und die Ausbreitung des Liberalkapitalismus im Gefolge des Zusammenbruchs des Realsozialismus hinzuweisen. „Was den Rest angeht, drängen wir die verschiedenen Länder der Welt lieber in eine offene Gesellschaft à la Popper, die die Kristalle geschlossener Gesellschaften in einer kosmopolitischen Suppe schmilzt; wir empfehlen allen eine Marktwirtschaft und die methodologischen Normen der anglo-amerikanisch dominierten Wissenschaft."[21] Daraus folge die Intoleranz gegenüber den Kulturen der ‚Anderen'.

Benvenuto gibt sich eher als melancholischer denn als fanatischer Anhänger der Differenz, er weiß noch um den inneren Widerspruch „postmoderner Kultur", die einen „universalen Kampf" fördere, „um partikularistische Identitäten (sexuell, ethnisch, kulturell und

16 Ebd. S. 97.

17 Siehe auch die Dokumentation „A big prison – Iran", eine Zusammenstellung von Reportagen des deutschen Fernsehens über die Verbrechen des Regimes aus den 1980er Jahren: http://lang.zanantv.org/en/show/-/asset_publisher/0aCt/content/a-big-prison-iran (letzter Zugriff: 21. 10. 2013).

18 Sergio Benvenuto: Sehnsucht nach Differenz. Globalisierungsprozesse und das Bedürfnis nach Unterschieden, Lettre International 45, Sommer 1999, http://www.lettre.de/content/sergio-benvenuto_sehnsucht-nach-differenz (letzter Zugriff: 21. 10. 2013).

19 Benvenuto: Sehnsucht (wie Anm. 18).

20 Siehe Francis Fukuyama: The End of History? [1989], http://www.wesjones.com/eoh.htm (letzter Zugriff: 21. 10. 2013).

21 Benvenuto: Sehnsucht (wie Anm. 18).

ethisch) in Anspruch zu nehmen. ... Ein politischer Schnitzer Foucaults erscheint mir beispielhaft: seine Kampagne zugunsten der chomeinistischen Revolution von 1978 – 79, eine Revolution, die Homosexuelle und Postmodernisten wie Foucault selbst an die Wand gestellt hätte. Die ganze Bewegung der Kulturstudien, Frauenstudien, Schwulentheorie, Ethnischen Studien, Lesbenstudien etc. ignoriert den double bind, in dem sie blüht und der Schnitzer wie den Foucaults unvermeidlich macht."[22]

Die Suche nach dem ultimativen Widerstandspol gegen den vermeintlich unaufhaltsamen Sieg des als SLT („Sole Liberal Thought") bezeichneten westlichen Denk- und Herrschaftsmodells bleibt ziellos. Benvenutos Text macht lediglich schlagend deutlich, dass es im Antiamerikanismus niemals um die menschenrechtlichen Verwerfungen des amerikanischen Imperiums ging, die jener vor sich herträgt: neben dem islamistischen Widerstand, den Benvenuto nur für fähig hält, begrenzten Terror in den Nischen der Globalisierung auszuüben, fasst er den Realsozialismus selbst als eine weitere Spielart der Kultur der ‚Anderen'. Ein Fehlschlag nicht deswegen, weil er den Anspruch auf eine humanere und vernünftigere Welt verriet, sondern gerade „weil er zuviel Anteil an den universalistischen Prinzipien hat, die der ‚amerikanische Imperialismus' als Polizei beschützt."[23]

Was Benvenuto als SLT klassifiziert, hätte Horkheimer als das vom Nationalsozialismus liquidierte liberale „Dorado der bürgerlichen Existenzen"[24] bezeichnet. Eine vermeintliche „Siegerkombination, die vor zwei oder drei Jahrhunderten von britischen Philosophen zusammengestellt wurde", nämlich „Freihandel + wissenschaftlicher Rationalismus + allgemeines Wahlrecht".[25] Doch während Horkheimer die Ohnmacht des Liberalismus gegenüber dem Nazismus kritisierte, formuliert Benvenuto eine romantische Apologie der Regression. In dankenswerter Klarheit spricht er die zynische Rolle der westlichen Kulturalisten aus, die die vermeintliche Befreiung ‚der Anderen' in ethno-religiöse oder politische Terrorsysteme als Spektakel für den eigenen ideologischen Konsum, aber keineswegs als nachahmenswerte Vorbilder verstehen: „Man kann eine ‚private' Sympathie für die letzten SLT-freien Zufluchtsorte hegen: Castro oder die afghanischen Talibans, die iranischen Ayatollahs oder Nordkoreas rote Monarchie, Gaddafi oder Milosevic. Aber wer von uns würde unter einem dieser Regimes leben wollen?" Ein solches Statement müsste allen, die die bestehende westliche nicht für die beste aller Welten halten, den Unterschied ums Ganze verdeutlichen zwischen einer Kritik daran, dass der Kapitalismus die von ihm selbst geschaffenen Potentiale menschlicher Entwicklung nicht ausschöpfen kann und sie permanent gefährdet; und dem Hass auf das Quantum an Freiheit, dass er gegenüber den vormodernen Gesellschaften und der nachmodernen Barbarei repräsentiert.

In Benvenutos vorschneller Trauer um den Verlust „von unakzeptablen Varianten des Andersseins, die wir als ‚barbarisch' bezeichnen würden, wäre es politisch korrekt, dieses Wort zu verwenden": „religiöse Fundamentalisten, totalitäre Führer, ethnische Säuberer, populistische Demagogen" – zeigt sich noch einmal das Mindset, das auch dem traditionellen Antisemitismus zugrunde lag: ein „konservatives Bedürfnis" ohne Tradition, der vollkommen beliebige und inhaltsleere Drang nach Herrschaft und Gewalt, bestimmt nur darin, dass seine zerstörerische Energie sich am Ende immer wieder auf die Juden als die imaginierten Träger von Geld und Geist, oder eben des SLT wendet. Es vollzieht sich zwar seit längerem schon eine Umkehrung des alten Ressentiments gegen den ‚jüdischen Kosmopolitismus', sodass mittlerweile die Ideologie des postnational-liberalen Europas im Namen des Universalismus gegen den vermeintlich verstockt-neokonservativen israelischen Nationalismus sehr erfolgreich mobilisiert – aber in dieser Umkehrung bleibt zugleich das alte Ressentiment erhalten. Zur Logik des Antisemitismus gehört es eben, nichts – auch nicht den schreiendsten Widerspruch – auszuschließen, wenn es nur gegen die Juden gewendet werden kann.

In einem Punkt hat 9/11 jedoch Benvenutos Lamento bestätigt – auch die Gegner des sogenannten SLT können nur über den Erfolg in den USA globale Bedeutung erhalten: „Konzentriert Euch darauf, in den USA bekannt zu werden"[26], präziser: in New York, dem neben Hollywood wichtigsten Zentrum des amerikani-

22 Der verharmlosende Terminus „Schnitzer" verdeutlicht jedoch, dass Benvenuto wohl eher auf Foucaults mangelnde Konsequenz denn auf eine Verwerflichkeit seiner zeitweisen Parteinahme auf Khomeini abzielt.

23 Ebd.

24 Siehe Max Horkheimer: Autoritärer Staat [1940/42]. In: Helmut Dubiel; Alfons Söllner (Hg.): Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus, Analysen des Instituts für Sozialforschung. Frankfurt am Main 1981, S. 55.

25 Benvenuto: Sehnsucht (wie Anm. 18).

26 Ebd.

schen ‚Kulturimperialismus' – beides auch phantasmatische Pole des Antisemitismus. Sei es durch ein Massaker im World Trade Center, die alljährlichen Pilgerreisen Ahmadinejads zur UN-Vollversammlung mitsamt eines riesigen Hofstaats von Günstlingen und Revolutionsgardisten, oder, noch raffinierter, durch eine PR-Inszenierung Rohanis. Bin Ladens massenmörderische ‚Propaganda der Tat' hat den Islamismus zum kulturindustriellen Gravitationspol des antiwestlichen Ressentiments gemacht. Und er hat die antisemitische Unterseite dieses Ressentiments, die bis dato weder Freunde noch Gegner der kulturellen Differenz ins Zentrum rückten, ans Tageslicht gebracht und gleichzeitig enorm verstärkt.

V

Die österreichische Gendertheoretikerin Claudia Brunner, Großnichte des NS-Massenmörders Alois Brunner, hat in ihrer Selbstdarstellung *Schweigen die Täter, reden die Enkel* den Zusammenhang unfreiwillig erschöpfend dargelegt. Ihre obsessive Beschäftigung mit dem sogenannten Familienphantom Alois Brunner ist vor allem die Geschichte ihres eigenen Leidens an der unterbrochenen Familiengenealogie, verbunden mit panischer Angst davor, Alois Brunner durch ihre Nachforschungen zu verraten. „Allein die Vorstellung, der 130 000-fache Täter könnte durch eine Lücke in der familiären Geheimnisbastion zum Opfer werden, ausfindig gemacht, ausgeliefert und vor ein Gericht gebracht werden, mobilisierte Ängste und Kräfte unter den Brunners, die damals wie heute wirken – und meinen Umgang mit den Tatsachen prägen."[27]

Die Versuche der psychischen Verarbeitung enden nicht in Distanz und Reflexion. Am Ende ihres Berichts kommt sie auf ihr Abschlussarbeitsthema zu sprechen, das offensichtlich ihrem Bedürfnis nach moralischer Absolution entspricht: „Nicht dass das schließlich gewählte Thema, Selbstmordattentate im Nahen Osten, leicht zu behandeln wäre, aber zumindest besteht keine direkte persönliche Betroffenheit, was mir ein intensives Dranbleiben an der Arbeit ermöglicht. Aber schon nach einigen Wochen erscheint mir auch die Beschäftigung mit der Gewalt im Nahen Osten als eine logische Fortsetzung meiner bisherigen Studienschwerpunkte und meines nahen Verhältnisses zum Familienphantom, aber eben unter anderen Voraussetzungen. Im Laufe der Arbeit über den Widerstand der Palästinenser und Palästinenserinnen gegen die israelische Politik komme ich schließlich auf einer persönlichen, emotionalen Ebene wieder auf die Dimension der europäischen/deutschen/österreichischen Verantwortung an der Situation im Nahen Osten zurück, die ich mit einem historischen Blick nicht übersehen kann und will."[28]

Bemerkenswert ist die Realitätstüchtigkeit der über diese Thematik offensichtlich fortschreitenden Selbstheilung, kulminierend in Brunners 2011 als Buch veröffentlichten Dissertation über das *Wissensobjekt Selbstmordattentat. Epistemische Gewalt und okzidentalistische Selbstvergewisserung in der Terrorismusforschung*. Dort geht es um vermeintliche „Pathologisierungen", „(Ir-)Rationalisierungen", „Sexualisierungen", „Historisierungen", „Geopolitisierungen" und „Kulturalisierungen" von islamistischen Selbstmordattentätern[29], aber nicht um Antisemitismus.

Der Stil dieses mehrfach ausgezeichneten Werkes steht in auffälligem Kontrast zu ihrer selbstbezogenen Lebensbeichte – eine bürokratische Denunziation der akademischen Forschung über die Motive von islamistischen Suicide Bombern, bar jeder Empathie für ihre Opfer. Brunners Konstruktion macht sich die positivistischen Schwächen der Terrorismusforschung zunutze, die die antisemitischen Motive der Attentäter häufig ignoriert und somit Brunners Sinnzertrümmerung entgegenkommt. Den akademischen Feldforschern wird gerade nicht der Mangel an theoretischer Durchdringung des empirischen Materials vorgehalten, sondern der Rest an kritischer Spannung zwischen Theorie und Gegenstand, den dieses Material enthalten könnte.

Die Befragung von gefangenen Terroristen wird in Brunners Beschreibung zur herrschaftlichen Mache und selbst die abstrakte Zusammenfassung der *suicide bombings* unter dem Stichwort Islamismus als ‚epistemische Gewalt' gegen ‚rassifizierte' Opfer gewertet. Der von Popper und Adorno noch übereinstimmend eingeforderte „Wahrheitsbegriff" entfällt hier, der Inhalt der Interviews mit Beteiligten an islamistischen

27 Claudia Brunner; Uwe von Seltmann: Schweigen die Täter – reden die Enkel [2005]. Frankfurt am Main 2011, S. 77.

28 Ebd. S. 82 f.

29 Claudia Brunner: Wissensobjekt Selbstmordattentat. Epistemische Gewalt und okzidentalistische Selbstvergewisserung in der Terrorismusforschung. Wiesbaden 2011, S. 6. Vgl. zur diametral entgegengesetzten Kritik an der Terrorismusforschung: Kristina Istók: Das palästinensische Selbstmordattentat – Antisemitismus oder altruistischer Selbstmord? Eine ideologiekritische Untersuchung der Forschungsliteratur. Magisterarbeit, Universität Hamburg 2009.

Attentaten wird explizit für irrelevant erklärt, allein das „Setting" zählt.[30] Brunner interessiert nicht das Verhältnis zwischen den islamistischen Attentätern und der ‚Normalität' der jeweiligen Gesellschaft, in der sie sich bewegen, oder gar für die ‚transkulturellen' Zusammenhänge, die sich in der gegenseitigen Bewunderung von europäischen (Neo-) Nazis und Islamisten zeigen. Stattdessen fungiert das Selbstmordattentat als Unterbrechungsinstanz der „Ruhe einer kolonial und ‚rassisch' geprägten Welt": „Die Rationalität von persönlichem Eigeninteresse und individueller Angst vor dem Tod, auf der Marktwirtschaft und Staatsgewalt beruhen, werden von Selbstmordattentaten außer Kraft gesetzt ... Die Wege, auf denen diese Normalität immer wieder hergestellt wird, sind wiederum zentral mit der Verhandlung von Legitimität und Illegitimität politischer Gewalt verwoben, um die es im hier untersuchten Terrorismuswissen meist nur implizit geht, die zugleich aber in Bezug auf die Herstellung von Normalität und Andersheit den ‚Kern' der Debatte ausmacht."[31] In letzter Konsequenz könnte man nach dieser Logik auch in Alois Brunner ein Opfer ‚epistemischer Gewalt' der im ‚Faschismuswissen' vorhandenen ‚westlich-imperialistischen' Dichotomie von Normalität und Andersheit sehen.

VI

Antisemitismus und Kulturrelativismus entspringen demselben Impuls zur theoretischen und in der Konsequenz praktischen Willkür, dem Drang nach totaler Herrschaft über die Objekte und die Menschen, die von keinem empirischen, geschweige denn kritischen Einspruch aufgehalten wird. Indem die Kulturrelativisten aus dem Nationalsozialismus eine „Variante des abendländischen Rassismus zum internen Gebrauch"[32] machten, anstatt ihn als barbarische Liquidierung der Widersprüche des bürgerlichen Liberalismus zu kritisieren, wurden sie selbst zu Komplizen seiner Verdrängung. Es ist heute eindeutiger denn je, dass die westlichen Islamdebatten wenig bis gar nichts mit den Problemen von Einwanderern aus sogenannten islamischen Ländern zu tun haben, dafür sehr viel mit den Identitätsproblemen der hiesigen Mehrheitsbevölkerung.

In gewisser Weise spiegelt sich in den unterschiedlichen nationalen Ausprägungen des Islamophobiediskurses das Verdrängte der jeweiligen Nationalgeschichte. Ist es in Deutschland und Österreich der Nationalsozialismus, dessen Vernichtungsantisemitismus im islamistischen Gewand nobilitiert wird, so werden in Frankreich und England Kulturalismus und Antizionismus als Gipfel des Post- und Antikolonialismus verkauft. In Wirklichkeit war es gerade die Förderung lokaler Reaktionäre, Antisemiten und Obskurantisten (nicht zuletzt die Ernennung des späteren Nazi-Kollaborateurs Al-Husseini zum Mufti von Jerusalem), die häufig die westliche Kolonialpolitik kennzeichnete.

Damit kommen wir zum herrschaftspraktischen Mehrwert des Kulturrelativismus für die Innen- und Außenpolitik westlicher Staaten: die Zusammenarbeit westlicher Regierungen mit Islamisten begann bekanntlich im Kalten Krieg gegen den Realsozialismus. Die jahrzehntelange deutsche Kungelei mit der Islamischen Republik basierte immer auch auf dem Traum, mit domestizierten ölfördernden Islamisten Powerplay gegen die US-Konkurrenz zu betreiben. In den letzten Jahren brachte man vor allem die AKP in der Türkei, aber auch die Muslimbrüder in Ägypten und Tunesien als Stabilitätsfaktoren ins Spiel. Der Islamismus dient nicht nur dem ideologischen Konsum von Antiimps und *postcolonial studies*-Akademikern, er ist auch die heimliche Imago vieler rechter sogenannter Islamkritiker, die ihre Bewunderung für Gesellschaften, in denen absolute göttliche Autorität noch gilt, nur schwer verbergen können.

Nichts ist also unangebrachter als die Selbststilisierung der postmodernen Islamismusapologeten zu subversiven Gesellschaftskritikern. Sie erfüllen gerade in Deutschland und Österreich den Staatsauftrag, Propaganda für das Business as usual mit der Islamischen Republik oder den Muslimbrüdern zu machen. Darüber hinaus sind sie als ideologische Front zur Zerstörung der Gleichheit vor dem Recht im Namen der Gleichheit der Kulturen an einer durchaus rassistisch zu nennenden Operation westlicher Demokratien beteiligt, Migranten partiell aus der Rule of Law auszuschließen und sie unter Sonderrecht zu stellen – nichts anderes bedeutet die Tolerierung oder gar Kodifizierung von Elementen der Sharia im Familienrecht.

Sama Maani, Wiener Psychoanalytiker iranischer Herkunft und als Nicht-Moslem selbst von der Islami-

30 Siehe Brunner, Wissensobjekt (wie Anm. 29), S. 184: „Worum es in dem abgedruckten Gespräch inhaltlich konkret geht, unterziehe ich hier keiner weiteren Analyse, da es mir an dieser Stelle darauf ankommt, das spezifische Setting des Gesprächs und seiner publizierten Manifestation im Terrorismuswissen unter einem methodologischen Aspekt zu diskutieren."

31 Ebd. S. 13.

32 Finkielkraut: Niederlage (wie Anm. 12), S. 83.

sierung *par ordre* des säkularen Staats betroffen, hat den politischen Hintergrund folgendermaßen beschrieben: „Im April 2007 gab die deutsche Bundesregierung in Beantwortung einer parlamentarischen Anfrage die Anzahl der Moslems in Deutschland mit rund 3,4 Millionen an. Als Moslems werden alle Migranten gezählt, die aus einem ‚mehrheitlich moslemischen Land' stammen – bzw. alle deutschen Staatsbürger mit einem entsprechenden Migrationshintergrund. Die Existenz von aus ‚mehrheitlich moslemischen Ländern' stammenden Anhängern anderer Religionen sowie nicht-religiöser Menschen wird in Deutschland also von Amts wegen verleugnet. In Österreich ist die Zähl-Praxis der Behörden nicht anders. Was dabei zusätzlich unter dem Tisch – und noch weit mehr ins Gewicht – fällt: Eine Untersuchung der *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland* ergab, daß über 60 % aller in Deutschland Lebenden, die sich selbst als ‚Moslems' bezeichnen, in Wahrheit *nicht* religiös sind. Für diese Menschen hat die Selbstzuschreibung ‚moslemisch' offenbar eine rein ethnisch-kulturelle Dimension. In etwa so, wie wenn ein norddeutscher Atheist von sich selbst sagen würde, er sei von seiner Arbeitsethik her ‚protestantisch'. Religionsfreiheit bedeutet heute, daß in Deutschland Lebende aus ‚mehrheitlich moslemischen Ländern' auf der Ebene amtlicher Statistiken nicht die Freiheit besitzen, einer anderen Religion als dem Islam, oder gar keiner Religion, anzugehören – während sich die säkulare deutsche Bundesregierung die Freiheit nimmt, gleichsam stellvertretend für den Islam, Nicht-Moslems, die aus islamischen Ländern stammen, sowie nichtreligiöse ‚ethnisch-kulturelle' Moslems zu islamisieren. Zwar auf der fiktiven Ebene der Statistik, aber mit handfesten, religionspolitischen Folgen – *cuius regio, eius religio*."[33]

Die Islamische Republik Iran besaß im kulturrelativistischen Setting immer eine besondere Rolle: In den ‚besten' Zeiten der deutsch-iranischen Beziehungen nahm der deutsche Staat den Dialog der Kulturen in eigene Regie, als er den sogenannten Reformer Khatami bei seinem Staatsbesuch im Jahr 2000 unter anderem ein Denkmal für Goethe und den von diesem bewunderten persischen Dichter Hafez in Weimar einweihen ließ. Und die Goethe-Hafez-Tragikomödie ist seitdem zum Kassenschlager geworden.[34]

Eine weitere Runde dieses Schauspiels hat der neue iranische Präsident Hassan Rohani eingeleitet, der sich nicht einmal selbst als Reformer bezeichnet, in westlichen Medien jedoch bereits wegen einiger Neujustierungen im Tonfall überschwänglich gefeiert wird, obwohl diese weit verhaltener sind als einst Khatamis Projekt eines ‚Dialogs der Zivilisationen'.

Andererseits lässt ein Regime, das seit fast 35 Jahren mit brutalem Terror einer widerspenstigen Bevölkerung seine göttlichen Gebote aufzwingt, den akademischen Kulturrelativisten kaum Platz für Träumereien über Pluralismus und Vielfalt im Islam. Auch eignet sich die heutige iranische Jugend nicht als Hoffnungsträger für den antiimperialistischen Kampf – ein Faktum, das im einschlägigen Milieu 2009 blanken Hass ausgelöst hat. Man erinnere sich nur an die Tiraden des ehemaligen *konkret*-Autors Jürgen Elsässer über die als „Discomiezen" und „Strichjungen des Finanzkapitals" geschmähten iranischen Demonstranten, die Ahmadinejad zu Recht „in einen Darkroom befördert" habe.[35]

Die Entwicklung im Iran bleibt der entscheidende Faktor, sowohl für die Stärkung oder Schwächung des Islamismus insgesamt als auch des Kulturrelativismus im Westen. Benjamin Netanjahu hat mit seiner Feststellung vom Frühjahr 2011[36] recht behalten, dass ein Umsturz im Iran für den gesamten Nahen Osten ein Segen wäre, und umgekehrt der Erhalt der Islamischen Republik bei gleichzeitiger Schwächung ihrer Gegner der ultimative Alptraum. Die Ergebnisse kann man heute im Irak, Syrien, Libanon und anderswo beobachten.

VII

Der Dissens, den Adorno und Popper einst in ihrer gemeinsamen Frontstellung gegen die *social anthropology* formulierten, tritt heute als Lücke in der Realität zutage: zwischen einer westlichen „besten Welt, die je existierte" einerseits, die Aufklärung und Humanismus mehr und mehr als Universalien verabschiedet

33 Sama Maani: Warum wir über den Islam nicht reden können (7) http://samamaani.blogspot.de/2010/12/warum-wir-uber-den-islam-nicht-reden_26.html (letzter Zugriff: 21. 10. 2013).

34 Ein Beispiel von vielen: das nach Protesten von „Stop the Bomb" geplatzte ‚philosophisch-literarische Gespräch' zwischen dem Publizisten und Moderator des „Philosophischen Quartetts" Rüdiger Safranski und dem iranischen Botschafter Attar über Goethe und Hafez in der Brandenburger Stiftung Schloss Neuhardenberg: http://www.welt.de/print/die_welt/kultur/article13660072/Offener-Brief-an-Safranski.html (letzter Zugriff: 21. 10. 2013).

35 Jürgen Elsässer: Glückwunsch, Ahmadinedschad! 15. 6. 2009, http://juergenelsaesser.wordpress.com/2009/06/15/gluckwunsch-ahmadinedschad/ (letzter Zugriff: 21. 10. 2013).

36 CNN Piers Morgan Interview with Benjamin Netanyahu. Freedom Movement started in Iran, http://www.youtube.com/watch?v=tU_ewlPm1Lo (letzter Zugriff: 21. 10. 2013).

und sie zur regionalen Besonderheit transformiert, und der Frage andererseits, ob der auch gegen diese Tendenz geführte Kampf säkularer liberaler und linker Oppositioneller im Orient für eine nachholende Aufklärung erfolgreich sein kann. Im Zentrum dieser Frage steht einmal mehr das Verhältnis zum Antisemitismus, der bis heute die zersplitterten Rackets der Vernichtung immer wieder neu formiert und ohne dessen Kritik kein dauerhafter Sieg über die religiös drapierte antimoderne Moderne und ihre Apologeten möglich sein wird.

Die Kritik der Gesellschaft, „welche Auschwitz ausbrütete" steht deshalb nach wie vor auf der Tagesordnung, sie ist jedoch kein Streit für ausgedachte Utopien, sondern einer, in dem der Fokus darauf liegen muss, die islamistische Gegenvernunft und ihr Herz der Finsternis in Teheran sowie ihren ideologischen Resonanzboden im Westen ins Visier zu nehmen.

Von hier aus bleibt die beste Unterstützung sowohl der säkularen Revolutionäre im Nahen Osten als auch des von der Vernichtung bedrohten jüdischen Staates die Kritik des offenen Verrats, den die etablierte Politik und sogenannte fortschrittliche Intellektuelle im Westen heute an beiden üben.

Alex Gruber

Platonismus vs. Gegensouverän

Zur neokonservativen und zur postmodernen Spinozalektüre

In Interviews verweist Judith Butler gerne auf ihr früh einsetzendes Interesse für Baruch de Spinoza, nicht ohne hinzuzufügen, dass es ihr „dabei ... natürlich auf die größenwahnsinnige Parallele zwischen Spinoza und meiner vierzehnjährigen Wenigkeit ankam."[1] Diesen pubertär-rebellischen Größenwahn scheint sie seit damals nicht überwunden zu haben und fühlt sich wohl auch heute noch als eine Art zeitgenössische Wiedergängerin des im Jahre 1656 aus der Amsterdamer Synagoge ausgeschlossenen Philosophen. Speziell in ihrem antizionistischen Furor sieht sie sich von den Parteigängern des israelischen „Siedlerkolonialismus", die eine „hegemoniale Kontrolle des Judentums" ausüben,[2] ebenso verfolgt, wie einst Spinoza mit einem Bann belegt wurde, weil er wider die herrschende Tradition dachte. Doch auch abseits dieser eher biographisch motivierten Identifikation übt das Denkgebäude des Verfassers einer rationalistischen *Ethik* große Anziehungskraft auf Butler aus, die sich in den letzten Jahren vermehrt selbst ethischen Fragestellungen widmet und mit ihrer *Kritik der ethischen Gewalt* selbst so etwas wie eine Ethik herausgegeben hat.

Speziell der affirmative Charakter von Spinozas Substanzlehre, nach der in Butlers Worten „ein Ding danach strebt, in seinem Sein zu beharren", hat es ihr angetan: Butler, der doch der Ruf anhaftet, eine kritische Denkerin zu sein, zieht daraus die ‚dialektische' Konsequenz, „dass das ‚Verweilen beim Negativen' einen Umschlag des Negativen ins Sein erzeugen kann, dass aus den Erfahrungen individueller und kollektiver Zerstörung auch in ihrer unbestrittenen Unwiderruflichkeit etwas Bejahendes entstehen kann."[3] Leo Strauss dagegen, der gemeinhin als einer der Gründerväter jenes Neokonservatismus gilt, für den Butler nichts als antiimperialistische Verachtung übrig hat, zog angesichts der vollendeten Negativität, in der die bürgerliche Gesellschaft terminierte, eine andere Konsequenz aus seiner Spinozalektüre: Nicht um Sinnstiftung ging es ihm, die noch aus der Zerstörung das Positive ableiten will, sondern um die Rettung einer politischen Ordnung, in der die ‚Sicherung des Lebens'[4] garantiert ist, notfalls auch durch den Einsatz politischer Gewalt. Nicht umsonst kam Strauss vom Zionismus her, den zu delegitimieren Butlers aktuelles Projekt ist.

Baruch de Spinoza und das nominalistische Problem

Dem vormodernen Denken erscheint das Problem des Auseinanderfallens von Begriff und Sache noch weitestgehend als ein a priori Gelöstes, das vom Den-

1 Ingeborg Harms: Adorno-Preisträgerin. Was denkt diese Frau? In: Die Zeit Nr. 27, 6. 9. 2012. Siehe dazu auch Udi Aldoni: Judith Butler: As a Jew, I was taught it was ethically imperative to speak up. In: Haaretz, 24. 2. 2010.

2 Judith Butler: Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt am Main 2013, S. 13.

3 Judith Butler: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt am Main 2009, S. 371 f.

4 Siehe dazu etwa Leo Strauss: Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen [1932]. In: Heinrich Meier: Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen'. Zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart; Weimar 1998.

ken lediglich einzuholen wäre. Gott als oberster Begriff, dem zugleich Existenz zukommen soll, ist als jene Identität gedacht, in der Bewusstsein und Sinnenwelt sich stets schon in Einheit befinden, womit die Möglichkeit von Naturerkenntnis als garantiert erscheint. Glauben und Wissen beziehungsweise Theologie und Philosophie befinden sich in Kongruenz: der Glaube an die Existenz Gottes stellt sich nicht als subjektive Befindlichkeit dar, sondern als gesellschaftlich wirksames Wissen um eine ewige Wesenheit, die als real existente die Dinge begründe und bestimme. Denken ist in diesem Sinn als bloße Kontemplation gefasst, als Nach-Denken und begriffliches Abbilden der in Gott bestehenden Vermittlung.

Durch die am Beginn der Neuzeit stehende Erkenntnis, dass die Begriffe nicht Abbilder ewiger Ideen, sondern menschliche Konstruktionen sind, gerät diese Vorstellung in die Krise. In seiner kritischen Wendung gegen die Vorstellung von der Realität der Begriffe fasst der Nominalismus diese als bloße Namen, als Gedankendinge, unter die die sinnlichen Dinge zum Zweck der Klassifikation zu subsumieren seien. Allgemeinheit und Objektivität werden damit von einer vorgeordneten, menschlichem Einfluss entzogenen Wesenheit zu einem Resultat des Denkens und seiner Operation. „Der Nominalismus bedeutet – streng und genau genommen – das Ende des absoluten Sinnes. … Die Entwertung der metaphysischen Universalienrealität, die der Nominalismus inauguriert hatte, degradiert die objektive Theologie des Mittelalters zu einer subjektiven Glaubenslehre.“[5] Damit zerfällt zugleich die angenommene Einheit: Mit Gott verflüchtigt sich die Instanz, in der die Wahrheit festgemacht ist, zu einem bloßen *flatus vocis*. Aus dem Nominalismus erwächst geradezu notwendig die Frage, wie die Namen mit den Dingen, die sie doch bezeichnen sollen, überhaupt in Einklang zu bringen seien; ob die vom Einzelnen zu leistende Vermittlung gelingt, oder ob das Denken nicht hilflos an der Oberfläche der sinnlichen Dinge hängen bleibt und solcherart gar kein verbindliches Urteil über sie treffen kann.[6]

Einen Versuch, diesem Dilemma zu entkommen, stellt das System Baruch de Spinozas dar: In seinem Bestreben, die durch die moderne Wendung aufs Subjekt in ein Innen und ein Außen, in *res cogitans* und *res extensa* zerfallene Welt wieder in eine einheitliche zurück zu überführen, um so den ungewiss gewordenen Zusammenhang wieder auf sicheren Boden zu stellen, konstruiert er eine absolute Substanz.[7] Diese sollte es ermöglichen, Besonderes und Allgemeines wieder als in Einheit sich Befindliches zu fassen, indem sie das Besondere in sich hineinzieht und in sich auflöst. Spinozas Substanz ist eine untrennbare Totalität: Es gibt keine Bestimmtheit, die in diesem Absoluten nicht enthalten wäre. Jedes als selbständig erscheinende Besondere ist zu einem bloß durch die zugrundegelegte Substanz Gesetzten geworden, zu einem Anhängsel. „Die Natur wird durch sich selbst erkannt und nicht durch irgendein anderes Ding. Sie besteht aus unendlichen Attributen, deren jedes endlich und vollkommen in seiner Gattung ist“[8]; sprich: in Übereinstimmung mit dem Ganzen.

Spinozas Substanz ist gedacht als das Allgemeine der spezifischen Substanzen, als Abstraktion von allem, was sie als besondere ausmacht und insofern als deren Negation. Die solcherart begrifflich gewonnene Einheit wird von ihm zugleich als reale Einheit verstanden. Das Denken kann Wirklichkeit nur erfassen, indem es das, was ihm nicht gleicht, doch mit sich gleichsetzt: dies macht sein, der Naturbeherrschung geschuldetes, idealistisches Moment aus. In dem Maße aber wie der Begriff die Einzelmomente zusammenfasst, um Identität zu erlangen, trennt er sich auch von ihnen, indem er ihr unmittelbares Sosein transzendiert. Sosehr er die Einheit des unter ihm Befassten darstellt, sosehr verselbständigt er sich diesem gegenüber auch und ist nicht dieses selbst. Begriff und Sache fallen auseinander und sind nicht in unmittelbare Übereinstimmung zu bringen: die Realität gibt sich nur als in sich gespaltene zu erkennen. Statt jedoch diesem widersprüchlichen Verhältnis von Identität und Nichtidentität nachzugehen und es in die Reflexion selbst mit hin-

5 Karl Heinz Haag: Zur Dialektik von Glauben und Wissen. In: Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. München 2012, S. 147.

6 Diese Entwicklung resultiert schließlich in David Humes Verzweiflung darüber, dass er, seine Erkenntnistheorie ernstnehmend, nicht mehr vernünftig begründen kann, ob die Außenwelt überhaupt existiert (David Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I. Über den Verstand [1740]. Hamburg 1989, S. 341 – 352), sowie in Kants Versuch, die Möglichkeit objektiver Erkenntnis durch Rettung der Metaphysik auf nominalistischer Grundlage zu restituieren.

7 Vgl. dazu die willkürlich erscheinenden Definitionen am Anfang seiner *Ethik*, mit denen Spinoza den Problemen der Cartesianischen Zwei-Substanzen-Lehre entkommen möchte. (Baruch de Spinoza: Die Ethik [1677]. Wiesbaden 2012.)

8 Baruch de Spinoza: 32. Brief. In: Spinoza. Briefwechsel. Hrsg. v. Carl Gebhardt. Leipzig 1914, S. 148. Zit. n.: Theun de Vries: Spinoza: Reinbek bei Hamburg 2011, S. 80. Siehe auch Spinoza: Ethik (wie Anm. 7). Erster Teil. Lehrsatz 11, S. 28 ff.

einzunehmen, hypostasiert Spinoza den Begriff, die Negation des Besonderen, und nimmt ihn unmittelbar für die Sache selbst: die Substanz für das Wesen der Substanzen, für deren allgemeines Prinzip, aus dem sie sich begründen und ableiten ließen.

Spinozas Philosophie erhebt den Anspruch, eine ebenso vollkommene wie vollkommen rationale Welterklärung zu sein, und sie trachtet diesem Anspruch Genüge zu tun, indem sie die Begriffslogik auf die Natur projiziert: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“[9], weswegen es auch „nicht in der Natur der Vernunft [liegt], die Dinge als zufällige zu betrachten“; vielmehr wären sie als „notwendige“ zu verstehen.[10] Insofern Spinoza den Begriff als die Sache selbst setzt, verstrickt sich sein Denken in Tautologie. Denken bezieht sich nicht mehr auf ein von ihm Getrenntes, auf ein zu Denkendes, sondern nur noch auf sich selbst: Es erkennt sich nur noch selbst und unterstellt diese Erkenntnis als Naturerkenntnis. Es kann an die Natur gar nicht heranreichen beziehungsweise nur, indem es sie seinen Operationen unterwirft und sie sich gleich macht. Damit verfehlt es sie aber zugleich als eigenständige Qualität und kann den selbst gestellten Anspruch von Naturerkenntnis nicht erfüllen.

Leo Strauss und die Transzendenz

Genau an dieser Stelle setzt die Kritik von Leo Strauss in seiner Auseinandersetzung mit Spinozas Religionskritik an. Strauss erkennt, dass es Spinoza nicht gelingt, die Welt *clare et distincte* zu erklären: dies würde „das Gelingen des philosophischen Systems erfordern: der Mensch muß sich theoretisch und praktisch als der Herr der Welt und der Herr seines Lebens erweisen; die bloß gegebene Welt muß durch die vom Menschen theoretisch und praktisch geschaffene Welt ersetzt werden. Spinozas *Ethik* versucht das System zu sein, aber es gelingt nicht; die klare und deutliche Darstellung von allem, die es vorlegt, bleibt im Grunde hypothetisch.“[11] Hier erkennt Strauss einerseits sehr hellsichtig die zentrale Aporie jedes philosophischen Systems. Indem es den Begriff verabsolutiert, verfehlt es das, worauf der Begriff doch geht und dessentwillen er gebildet ist – das Außerbegriffliche. Die philosophischen Systeme sind dementsprechend durch einen Bruch in ihrem Zentrum charakterisiert: Der Übergang von ihrem ersten Prinzip zu dem, was in diesem Absoluten gründen und aus ihm folgen soll, „der Übergang von logischer Einheit zu empirischer Mannigfaltigkeit“ ist „nur als Sprung möglich“.[12]

Andererseits bleibt Strauss bei dieser Feststellung stehen und macht sie seinerseits nicht zum Ausgangspunkt weitergehender erkenntnistheoretischer Reflexion. Solcherart affirmiert auch er das Verhältnis von Begriff und Sache, das Spinoza gedrängt hat, sein System zu entwerfen, um objektive Erkenntnis zu retten, und das er darin, jene Erkenntnis verfehlend, doch nur reproduziert hat. Strauss kritisiert den Subjektivismus naturbeherrschenden Denkens nicht, das die Dinge zu bestimmen trachtet, indem es sie sich unterwirft. Vielmehr sieht er solches Denken als ewige Form an, in der gültiges Faktenwissen erlangt wird, welches als „wahres Wissen im einfachen Sinn nichts ist als Wissen von der Welt oder Kosmologie.“[13]

Zugleich jedoch erkennt er, dass die Form subsumierenden Denkens, die alles unter ihre Begriffe bringen will und nicht ruht, bis sie sich alles gleichgemacht hat, letzten Endes jegliche Form von Transzendenz verunmöglicht. Kein Draußen bleibt mehr übrig, nichts, das anders wäre als der selbstbezügliche Begriff und dessen Identität. Die Welt erstarrt in reiner Immanenz, in der Wiederkehr des Immergleichen, in der nichts Anderes mehr denkbar, kein Fortschritt mehr formulierbar ist. Sie wird tendenziell zu der geschlossenen Totalität, als die sie in der Philosophie der Systeme konzipiert war. Damit verschwindet aber zugleich jeglicher Sinn, um dessen Rettung es den Systemen doch zu tun war, aus der Welt; beziehungsweise: Die bloße Existenz wird zum Sinn ihrer selbst. Indem die Aufklärung Objektivität zur bloßen Verlängerung des Subjekts macht und so die Vorstellung von Transzendenz kritisch auflöst und in das Reich des Mysteriums ver-

9 Ebd. Zweiter Teil. Lehrsatz 7, S. 63.
10 Ebd. Zweiter Teil. Lehrsatz 44, S. 97.
11 Leo Strauss: Vorwort zur amerikanischen Ausgabe [1965/1968]. In: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Heinrich Meier. Bd. 1. Stuttgart; Weimar 2001, S. 51.
12 Karl Heinz Haag: Hegels idealistische Dialektik. In: Kritische Philosophie. Abhandlungen und Ausätze. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. München 2012, S. 120.
13 Siehe Leo Strauss: Reason and Revelation [1948]. In: Heinrich Meier: Leo Strauss and the Theologico-Political Problem. New York 2006, S. 157. Strauss' Affirmation zeigt sich nicht zuletzt darin, dass ihm die erkenntnistheoretische Problematik prinzipiell eine ahistorische ist, deren identische Grundkonstellation er seit den Tagen von ‚Athen und Jerusalem' am Werk sieht. Verändert habe sie sich nur insofern, als sie verdeckt worden sei und ihrer neuerlichen Entdeckung harre durch interpretative „Wiedererinnerung dessen, was Philosophie in der Vergangenheit hieß“. (Ebd. S. 144 f.)

bannt, verflüchtigt sich ihr zugleich der Begriff der Wahrheit in die Verdopplung dessen, was ohnehin schon ist: Die Dinge sind das, was sie sind, und jeder Versuch, in ihnen mehr zu sehen als ihr unmittelbares Sosein, ist – noch aufzulösender – Aberglaube.

Diese Entwicklung, die Theodor W. Adorno unter dem Titel des Verlusts der metaphysischen Erfahrung zu fassen versucht, erkennt auch Strauss und wendet sie gegen die moderne Wissenschaft und ihren Positivismus, die er nicht zuletzt als Resultat des allumfassenden Erklärungsversuchs eines Spinoza betrachtet. Dessen Suche nach einer eindeutigen Ableitung aller Phänomene aus einem rationalen Urgrund „stellt das umfangreichste, oder das ambitionierteste, Programm dessen dar, was moderne Wissenschaft heute unter Umständen sein könnte." Doch das Programm, so resümiert Strauss seine Kritik, kann nicht gelingen, „weil es willkürlich all jene Aspekte des Ganzen ausschließt, die nicht clare et distincte verstanden werden können"[14] – und die er als Offenbarung fasst.

Weil für Strauss das herrschaftliche Verhältnis von Natur und Geist ein anthropologisches und damit unveränderliches darstellt, kann er die Widersprüche der begrifflichen Operation Spinozas und der darin beschlossenen Hybris, die das Denken als den Grund der Welt setzt, nicht entfalten. Vielmehr zerfällt ihm in seiner Kritik das menschliche Bewusstsein in zwei Bereiche, die einander abstrakt gegenüberstehen. Spinoza verdinglicht die geistige Vermittlungsleistung, sodass ihm Natur und Geist im Begriff der Substanz zusammenfallen, in dem die Trennung aufgehoben scheint – eine Erschleichung, die er mit dem Verlust an Erfahrung zu bezahlen hat: Er reicht an die Natur, die er doch erklären will, nicht mehr heran. Was Spinoza in der begrifflich hergestellten Identität von Dingwelt und Denken hypostasiert, um so die fortbestehende Differenz von beiden zu kaschieren, das reißt Strauss auseinander. Während Spinoza die Einheit des Getrennten postuliert, zielt Strauss auf die Trennung ab, die er als Transzendenz restituieren möchte, um so dem Netz der Immanenz, das die Wissenschaft über die Welt gezogen hat, zu entkommen. Den Bruch, den er in Spinozas System erkennt, verewigt er als „erfahrungsbezogen-existentielles Wissen von Gott als dem Erlöser" – als „Soteriologie" im absoluten Gegensatz zur wissenschaftlichen „Kosmologie".[15]

Vom Standpunkt der Wissenschaft aus gebe es bloß Determination und Ableitung; für das Nichtkausale und damit für Freiheit sei in diesem Denken kein Platz. Doch weil die Wissenschaft nicht alles erklären könne, weil es immer ein Moment gebe, dass sie, per Entschluss, aus sich ausschließen müsse, deswegen sei sie nicht alles. Vielmehr könne es nur die Offenbarung sein, die „das Unerwartete, das menschlich Unvorhersehbare"[16] ins Spiel bringt, das von Wissenschaft nicht wegdiskutiert werden kann, so sehr sie sich auch darum bemüht: Die „Philosophie, die Suche nach evidenter und notwendiger Erkenntnis, beruht auf einer nicht evidenten Entscheidung, auf einem Akt des Willens geradeso wie der Glaube. ... Wie beredt dieser Anspruch" der rationalen Widerlegung der Möglichkeit von Offenbarung „auch immer erhoben werden mag, er kann einen nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß seine Grundlage ein Akt des Willen, des Glaubens ist, und daß auf Glauben gegründet zu sein, fatal ist für jede Philosophie".[17]

Nun geht es Strauss nicht darum, einen Primat des Glaubens oder der Offenbarung zu formulieren: Was er vielmehr postuliert, ist die absolute Trennung, der absolute Widerspruch von Vernunft und Offenbarung, von Athen und Jerusalem, der nicht aufgelöst und nicht entschieden werden könne. Diesem Widerspruch müsse sich das Denken stellen, ihn müsse es aushalten, wenn es im Ernst noch etwas über die letzten Dinge sagen wolle. Das moderne Denken dagegen habe dieses Problem verdrängt, indem es danach strebe, die beiden Momente zu synthesieren, womit ihm auch die Frage nach der Wahrheit und dem Sinn abhanden gekommen sei und sich in der Frage nach bloßer Machbarkeit aufgelöst habe: Wogegen Strauss sein Denken stellen möchte, ist „die Selbstzerstörung der Vernunft", von der er sich fragt, ob sie „nicht das unvermeidliche Ergebnis des modernen Rationalis-

14 Ebd. S. 154 f.

15 Ebd. S. 157. Diese absolute Gegenüberstellung gibt es in vormodernen Glaubenssystemen nicht: dort befindet sich die Heilslehre in Übereinstimmung mit der Erklärung der Welt als physischer – wenn auch nicht in widerspruchsfreier: Sonst hätte sich niemals Theologie entfalten können, als Versuch einer rationalen Bestimmung und Klärung dieser Widersprüche.

16 Leo Strauss: Jerusalem and Athens. Some Introductory Reflections [1967]. In: www.commentarymagazine.com/article/jerusalem-and-athens-some-introductory-reflections/ (letzter Zugriff: 23. 10. 2013). Darin ähnelt Strauss nicht nur Hannah Arendt, die ebenfalls das ‚Wunder des Neuanfangs' benötigt, um Freiheit überhaupt noch denken zu können; er legt auch den Grundstein für spätere neokonservative Argumentationen: die eines Irving Kristol etwa, der die Religion als Korrektiv einführt, um Aufklärung und Liberalismus gegen die in ihrem ‚pure reason' gelegenen Selbstzerstörungstendenzen zu verteidigen.

17 Strauss: Vorwort (wie Anm. 11), S. 51 ff.

mus im Unterschied zum vormodernen Rationalismus, insbesondere zum jüdisch-mittelalterlichen Rationalismus und seinem klassischen (Aristotelischen und Platonischen) Fundament war."[18] Letzterem sei es, weil er die Möglichkeit von Offenbarung nicht ausgeschlossen habe, noch ernsthaft um die „Letztbegründung des Ganzen"[19] gegangen, während die Moderne, in ihrem Entschluss, die Möglichkeit von Offenbarung auszuschließen, sich selbst um ein zentrales Moment der Suche nach der Wahrheit beschnitten hätte.

Die erkenntnistheoretischen Überlegungen Strauss', die in seinen Platon-, Maimonides-, Thora- oder Spinoza-Interpretationen ihren Ausdruck finden, haben ihren geschichtsphilosophischen Ort, den Strauss selbst zum Thema macht: die Reflexion über die Möglichkeit von emphatischer Erkenntnis in einer Gesellschaft, die den Nationalsozialismus und Auschwitz hervorgebracht hat. „Katastrophen und Horror einer bis dato nicht erlebten Größenordnung", schreibt Strauss, hätten sein Vertrauen in die „Kraft der modernen westlichen Kultur" dahingehend erschüttert, dass sich für ihn die Frage stelle, ob die beiden Säulen der modernen Gesellschaft, Vernunft und Offenbarung, als solche nicht solider seien als deren Synthese, aus welcher die Moderne ihren Glauben in den Fortschritt gezogen hat. „Weil die beiden Bestandteile in fundamentaler Opposition zueinander stehen, sind wir letztendlich eher mit einem Problem konfrontiert als mit einer Lösung."[20]

Strauss misstraut der Synthese, der Auflösung der Widersprüche im Denken, die er als erschlichene Lösung betrachtet, die auf das Denken selbst zurückschlägt und es zerstört. Er wird konservativ aus dem Wunsch nach Rettung der Vernunft. Strauss will vom Begriff der Wahrheit, der mehr ist als die Verdoppelung des Bestehenden, nicht lassen. Weil er aber diese Vernunft in einer Gesellschaft, in der das Schrecklichste und Sinnloseste Realität geworden ist, an den Gegenständen nicht auffinden kann, hofft er, sie mit einer Wiedergewinnung vormodernen Denkens zu retten – eines Denkens, das sich des Widerspruchs von faktenbezogenem Wissen und heilsbezogenem Glauben noch bewusst gewesen sei und dessen Vernunft sich der metaphysischen, übers Hier und Jetzt hinausgehenden Erfahrung noch nicht verschlossen habe.

Strauss setzt hier bei einem Problem an, das auch Adorno zeitlebens beschäftigt hat: Wie ist in einem vollendeten Immanenzzusammenhang Kritik noch möglich, die diesen Zusammenhang überschreitet und transzendiert? Sosehr der Schein totaler Identität nur in immanenter Kritik zu durchbrechen ist, und nicht, indem ihm äußerlich ein anderes Prinzip entgegengesetzt wird, sosehr bedarf diese Kritik zugleich eines Hinzutretenden: der Spontaneität, die durchs Identitätsprinzip verpönt und ausgeschlossen wird. „Die Enttäuschung darüber jedoch, daß gänzlich ohne Sprung, in eigener Bewegung, die Philosophie aus ihrem Traum nicht erwacht; daß sie dazu dessen bedarf, was ihr Bann fernhält, eines Anderen und Neuen"[21] – diese Enttäuschung darf nicht ihrerseits verdinglicht und als Offenbarung einer transzendenten Sphäre hypostasiert werden. So naheliegend es sein mag, angesichts des Scheiterns von Aufklärung und Zivilisation sowie der vollendeten Katastrophe, für die der Begriff Auschwitz steht, die Rettung nur noch in einer an sich seienden Transzendenz sehen zu können, sosehr besteht in einer so gefassten messianistischen Denkbewegung die Gefahr einer Verflüchtigung in geschichtslose Theologie: eine Gefahr, die Adorno schon an Benjamin kritisiert hatte. Dagegen setzte er die denkerische Erschließung einer Möglichkeit, die obzwar verschlossen, so doch im Wirklichen enthalten ist: „Keine Transzendenz ohne das, was transzendiert würde. ... Denn wenn das Absolute es nur im Verhältnis zum Bedingten ist – und die Rede vom Absoluten wäre sonst ganz sinnlos –, dann wäre es ja ganz schlecht und abstrakt, dies Verhältnis einzig durch die Trennung zu bezeichnen. Kann das Absolute nicht ohne das Bedingte sein, so fällt dadurch das Bedingte selbst ins Absolute, und ist doch ein Bedingtes."[22]

Der transzendentale Schein der Begriffe ist vor seinem Verschwinden nur zu retten, wenn er aufge-

18 Ebd. S. 54. Hier gibt Strauss die (kultur-) konservative Antwort auf eine zuvor von ihm gestellte Frage, die in erstaunlicher Weise an Formulierungen aus der *Dialektik der Aufklärung* erinnert: „Aber in dem Maße, wie die systematische Anstrengung zu gelingen scheint, den Menschen von allen nichtmenschlichen Bindungen vollständig zu befreien, wächst der Zweifel, ob das Ziel nicht phantastisch ist – ob der Mensch nicht in dem Maße kleiner und elender geworden ist, wie die systematische Zivilisation fortschreitet." (Ebd. S. 52.)

19 Strauss: Reason and Revelation (wie Anm. 13). S. 144.

20 Strauss: Jerusalem and Athens (wie Anm. 16).

21 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik [1967]. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 183.

22 Theodor W. Adorno: Zur Metaphysik. In: Notizheft Z, S. 138 f. Zit. n. Rolf Tiedemann: Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie. München 2009, S. 178.

schlüsselt werden kann als aus dem historischen Prozess erwachsen; einem Prozess, der ihn auch wieder liquidiert. Der Versuch, ihn festzuhalten, indem man auf ein früheres Bewusstsein zurückgeht, ist doppelt hilflos: Einerseits macht dies den historischen Prozess nicht rückgängig, der zum Verschwinden dieser Bewusstseinsform, hier des vormodernen Rationalismus, geführt hat; andererseits kann er sich vor der Vernunft nicht ausweisen, ist aus der Not geboren, die er zur religiösen Kategorie verklärt: Die aus rationaler Argumentation resultierende Entscheidung zum Glauben ist nicht der substantielle Glaube, als der sie sich dünkt. Strauss Konservatismus ist einer aus zweiter Hand, ein im wahrsten Sinne des Wortes ‚Neo-Konservatismus'. Nicht zuletzt reflektiert sich das moderne Moment in Strauss' strikter Entgegensetzung von Glauben und Wissen, die es in der Antike nicht gab. Die ‚fundamentale Opposition zwischen Vernunft und Offenbarung' ist kein universelles Problem, sondern ein geschichtliches: Es entstand als solches erst mit dem Untergang der objektiven Metaphysik am Beginn der Moderne. Strauss' Missverständnis, das wohl in seinem Misstrauen gegen die Synthese begründet liegt, ermöglicht ihm jedoch zugleich seine strikte Opposition gegen jede Form der politischen Theologie und der Existentialontologie, seine Verteidigung der (politischen) Urteilskraft gegen die deutsche Ideologie.

Judith Butler und der Gegensouverän

Das Anliegen von Strauss' politischer Philosophie ist die Rettung der Ideale und Versprechungen des Liberalismus vor der im Liberalismus selbst angelegten Regression, die er in Carl Schmitt[23] und Martin Heidegger präzise ausmacht. Es geht ihm um die Rettung der Vernunft, für die er einen Punkt jenseits der Vernunft braucht, damit diese nicht in sich selbst leerläuft. Weil dies Strauss dazu bringt, den Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Immanenz und Transzendenz als unentscheidbar zu betrachten, kritisiert er jeden Versuch, diesen Widerstreit zu eliminieren, indem er auf einen gemeinsamen Urgrund, ein Sein etwa, zurückgeführt wird, als erschlichene Lösung, die Teil des Problems und nicht dessen Lösung sei.

Strauss' Versuch, mit seiner Philosophie jene politische Ordnung zu verteidigen, in der die unmittelbare Gewaltausübung durch die Monopolisierung der Gewalt[24] aufgehoben ist, ist unmittelbar gegen den Opfer- und Märtyrerkult der deutschen Ideologie gerichtet – und greift dafür nicht zuletzt auf die griechische Klassik und deren Kritik am Mythos zurück. Fern ist ihm eine Interpretation wie jene Heideggers, die Platon und Aristoteles schon als Verfall in die Uneigentlichkeit betrachtet, und hinter diese in jene ungeteilte Einheit und diffuse Vielheit zurückgelangen möchte, die sie in Parmenides und Heraklit zu erkennen glaubt. Solches Denken erkennt und kritisiert Strauss als Todesmetaphysik,[25] die der Etablierung eines Gegensouveräns zuarbeitet, der die Widersprüche zu eliminieren trachtet, indem er sie in einer alles übergreifenden Totalität auflöst, in der der einzige Unterschied, der noch existiert, der zwischen Freund und Feind, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit oder – poststrukturalistisch gewendet – Dekonstruktion und Metaphysik ist.

Indem Judith Butler, in Anschluss an Heideggers ontologische Differenz, in der (An-)Sprache ein die Einzelnen und ihre Unterscheidungen absolut Übersteigendes, sie in die Pflicht rufendes Vorgängiges konstruiert, strebt auch sie die Etablierung eines solches Gegensouveräns an. Und dies nicht nur auf philosophischer Ebene, wenn sie etwa Kritik mit Vernichtung gleichsetzt und damit für unethisch erklärt;[26] sondern auch unmittelbar politisch, indem sie die Unterscheidung und damit das Urteil explizit mit der liberalen Philosophie und ihren metaphysischen Vorstellungen von Individualismus und Selbstbestimmung gleichsetzt. Dem wäre, so fasst Jill Stauffer die Ausführungen Butlers zusammen, ein Denken entgegenzusetzen, das „unsere Konzeption von Menschenrechten auch auf diejenigen" ausweitet, „die außerhalb der Sphäre dessen handeln, was wir gewöhnlich für menschliches Verhalten halten."[27] Dass Butler an dieser Stelle von djihadistischen Kämpfern

23 Siehe dazu etwa Gerhard Scheit: Dialektik der Feindaufklärung. Wie Franz Neumann, Ernst Fraenkel und Leo Strauss mit den Augen des Westens zu sehen lernten. In: Bahamas 54/2009, S. 28 ff.

24 Siehe dazu Leo Strauss: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Heinrich Meier. Bd. 3. Stuttgart 2008.

25 Siehe etwa Strauss: Reason and Revelation (wie Anm. 13), S. 167. Vgl. dazu auch: „Die Kontoverse [i. e. die zwischen Buber und Heidegger über den Status der Propheten] kann leicht zu einem Wettrennen entarten, in dem derjenige gewinnt, der die geringste Sicherheit und den größten Schrecken anbietet, und bei dem es nicht schwerfiele zu erraten, wer der Gewinner sein wird." (Strauss: Vorwort, wie Anm. 11, S. 21.)

26 Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno Vorlesungen 2002. Frankfurt am Main 2007, S. 58 ff.

und palästinensischen Selbstmordattentätern spricht, die in eine solche „Ethik der Gewaltlosigkeit" eingebunden werden müssten, und dass sie dies als Lehre aus dem Zweiten Weltkrieg charakterisiert,[28] zeigt, was sie unter dem Umschlag absoluter Negativität in ein bejahendes Sein versteht: den Kampf gegen jedwede Urteilskraft als Bedingung der Möglichkeit auch nur zivilisatorische Mindeststandards zu verteidigen. „Wenn wir die Universalität von Rechten nicht im Sinne einer Praxis verstehen wollen, in der die westliche Kultur ihre partikulare Perspektive allen anderen aufzwingt, dann müssen wir einsehen, dass das was ‚universal' ist, unablässig produziert wird." Nur eine durch keine Ausschließungen beschränkte Artikulierung und Reartikulierung dessen was menschlich ist, könne die „einzige wirkliche Alternative zu der schlechten Praxis sein, in der sich eine dominierende Kultur ihren ‚anderen' gewaltsam aufzwingt."[29]

Wie sehr die Philosophie der Dekonstruktion die Sprache des Gegensouveräns spricht, lässt sich nicht zuletzt daran ermessen, dass man nicht mit Bestimmtheit ausschließen kann, dass der Autor von Hassan Rohanis Rede vor der UNO-Generalversammlung sich aus dem theoretischen Fundus der Alteritätsethikerin aus Berkeley bedient hat: „Ignoring differences between societies and globalizing Western values as universal ones represent another manifestation of this conceptual mindset [that negates peace, security, human dignity, and exalted human ideals]. Yet another reflection of the same cognitive model is the persistence of Cold War mentality and bi-polar division of the world into ‚superior us' and ‚inferior others'. ... The catastrophic impact of violent and extremist narratives should not – in fact, must not – be underestimated. ... The creation of illusory identity distinctions and the current prevalent violent forms of xenophobia are the inevitable outcome of such a discourse."[30] In solchem Gleichklang entstellt sich die poststrukturalistische Rehabilitierung der Existentialontologie zur Kenntlichkeit.

27 Jill Stauffer: Der Einsatz des Friedens. Ein Interview mit Judith Butler. In: Judith Butler: Krieg und Affekt. Zürich; Berlin 2009, S. 92 f.
28 Ebd. S. 82 f.
29 Ebd. S. 96.
30 Islamic Republic of Iran. Permanent Mission to the United Nations: Statement by H. E. Dr. Hassan Rouhani. President of the Islamic Republic of Iran at the Sixty-eight [Rechtschreibung so im Original] Session of the United Nations General Assembly: gadebate.un.org/sites/default/files/gastatements/68/IR_en.pdf (letzter Zugriff: 23. 10. 2013).

Gerhard Scheit

Die Misere von Herzinger & Posener: proisraelische Staatsräson, antiisraelische EU-Politik

Für die bizarren Ausfälle von Richard Herzinger und Alan Posener gegen alles, was sie als „antideutsch" identifizieren[1], mag der bewährte Grundsatz gelten, dass jede Nation die Neokonservativen hat, die sie verdient. Namentlich spukt in dem außergewöhnlichen Ingrimm die politische Vergangenheit dieser Publizisten herum: Ehemalige deutsche Maoisten, Trotzkisten etc. verhalten sich erfahrungsgemäß anders als etwa ehemalige französische Maoisten, sie kennen keinerlei *generosité*; anders auch als bekehrte amerikanische Trotzkisten, es fehlt ihnen etwas wie *superiority*. Das hängt unmittelbar mit dem Souverän zusammen, an den sich die gewendeten Linken nunmehr anschmiegen, den sie jeweils an die Stelle von Mao, Trotzki etc. gesetzt haben (wobei hier zunächst von der Differenz abgesehen werden soll, dass Trotzkisten von vornherein etwas klüger und für Wahngebilde des sozialistischen Nationalismus weniger empfänglich waren als Maoisten). Es hat aber auch mit den Möglichkeiten zu tun, die sie dabei ausschlagen mussten: Wenn sich bei der Insultierung derer, die sie selbst hätten werden können, fast unverblümt die alte K-Gruppen-Mentalität offenbart, mit der sie zugleich über die eigene Vergangenheit richten wollen, so bleibt ihnen als einzige inhaltliche Kontinuität nur der Hass auf Adorno und die Kritische Theorie als identitätsstiftendes Moment, sodass sie ihn beinahe zwanghaft zur Schau stellen.

Die sachliche Auseinandersetzung, die aus diesen speziellen Gründen so gut wie nicht mehr möglich ist, dennoch ein wenig zu rekonstruieren, könnte jedoch sinnvoll sein. Gesetzt den Fall, man würde sich nüchtern und pragmatisch mit der Bemerkung begnügen, dass nur der „das Anliegen" des Staats Israel in Deutschland „vermitteln" könne[2], der nicht zugleich

1 Zuletzt hat Posener wutentbrannt auf die Ankündigung eines Seminars von Stephan Grigat zur „Kritischen Theorie des Zionismus" bei der Hochschulgruppe der Deutsch-Israelischen Gesellschaft Rostock reagiert: http://starke-meinungen.de/blog/2013/06/11/linke-antisemiten-zur-kritischen-theorie-des-zionismus/ (letzter Zugriff: 31. 7. 2013).
2 Ebd.

gegen Deutschland sei, dann stellte sich umgekehrt für den, der sich solcherart links liegen gelassen findet, durchaus die Frage, was es heute heißt: gegen Deutschland zu sein. Darunter kann nun aber nichts anderes verstanden werden, als auszusprechen, worüber Herzinger & Posener sich in die eigene Tasche lügen müssen, um eben in Deutschland etwas „zu vermitteln". Es ist offenkundig, dass sie ihre Autosuggestion so hartnäckig betreiben, weil sie insgeheim doch wissen, dass Israelsolidarität in der Mitte der deutschen Gesellschaft nicht ankommt, und dieses Wissen sehen sie durch die Antideutschen nicht zu Unrecht verkörpert. Aus diesem logischen Feindbild hingegen eine positive Identität zu machen, kann wiederum nicht Sinn der Kritik sein. Solange nicht bestimmt wird, was jene gesellschaftliche Mitte ist und warum das entschiedene Engagement für den Staat der Juden notwendig die Sache von kleinen ‚politischen' Gruppen und Mini-Lobbys bleibt – und aus dem Ineinander beider besteht nun einmal die israelsolidarische Szene in Deutschland und Österreich, die als antideutsch firmiert –, solange hat sogar der Vorwurf des Sektiererischen ein Wahrheitsmoment. Es ist allerdings ein Unterschied, ob man den Charakter der Sekte oder der Lobby, der einem von außen aufgezwungen wird, auch im Inneren bejaht und reproduziert oder nicht. Erst wenn dieses Wahrheitsmoment eingeräumt wird, kann auch die ganze Unwahrheit, die sich in den Artikeln jener Journalisten findet, gerade in dem, was sie verschweigen, als integraler Bestandteil einer modernisierten deutschen Ideologie begriffen werden.

Dass die deutsche Kanzlerin einmal in Israel die Solidarität mit diesem Staat zu einem Teil der deutschen Staatsräson erklärt hat, ist Journalistenräson von Herzinger & Posener geworden. Die Tasche, in die sie lügen, wird dabei zweifellos immer voller: Es kann nicht oft genug aufgezählt werden, worin die Regierung, der diese Kanzlerin vorsteht, weiterhin die Feinde Israels unterstützt, sei's mit Geld, Waffenlieferungen oder bei UNO-Resolutionen. Soll es jedoch nicht bei einer moralischen Schelte bleiben, muss auch die Form bestimmt werden, in der dies alles geschieht, andernfalls handelt es sich nicht um radikale Kritik, sondern sektiererische Selbstgerechtigkeit (die womöglich nur verbergen will, dass man selbst vor nicht langer Zeit der proisraelischen Staatsräson deutscher Provenienz noch auf den Leim gegangen ist). Nicht von ungefähr wählte ja Merkel diesen altehrwürdigen Begriff. Angesichts der Struktur oder besser: der Strukturlosigkeit, die in der Europäischen Union systematisch als Außenpolitik durchgesetzt wird, kommt ihm weniger Realitätsgehalt denn je zu. Er ist nur noch ein Aushängeschild aus dem 19. Jahrhundert, das die Dissoziation von Staatsräson, die sich Europäische Union nennt, vor israelischem Publikum kaschiert: eine vertrauensbildende Maßnahme an einschlägigen Orten, die kein Vertrauen verdient. Merkwürdig ist dabei, dass gerade Herzinger die grotesk schwankende außenpolitische Haltung Merkels scharf zu kritisieren vermag, etwa im Fall des militärischen Eingreifens in Syrien, dass aber diese Kritik offenkundig nichts an dem Gottvertrauen ändert, das er der deutschen Staatsräson in Sachen Israel entgegenbringt.

Der Beschluss der Außenminister der EU vom Juni 2013, den militärischen Arm der libanesischen Hisbollah auf die Terrorliste zu setzen, mit dem man auf das Drängen Israels und der USA nach einem Verbot der Hisbollah reagierte, ist gewiss mehr als ein bloßes Aushängeschild: Er bedeutet, dass es für diese Terrorgruppe, die sich die Auslöschung Israels und den Massenmord an Juden als Ziel gesetzt hat, allemal schwieriger wird, ihre Aktivitäten zu entfalten. Und doch ist es nur eine halbe Maßnahme, an der sich ebenso wie an den Bedingungen ihres Zustandekommens zeigt, was von postulierter Staatsräson innerhalb der Europäischen Union zu halten ist. Das Prinzip der Einstimmigkeit, die für diese Entscheidung unter den Außenministern erforderlich ist, begünstigt hier geradezu die Bildung falscher Kompromisse: die EU funktioniert als eine Appeasement-Maschine. Jenes Prinzip ist gleichsam Ersatz für einen gemeinsamen Souverän, den zu etablieren die historischen Voraussetzungen fehlen; für die Instanz also, die zugleich außerhalb und innerhalb demokratischer ‚Abstimmung' zu stehen hat, um die Einheit des Staats nach außen und nach innen zu garantieren.

Die fehlende Einheit wurde sogar noch auf die projiziert, über die man abstimmte: Die Hisbollah, so lautete nämlich eine Begründung für die einstimmig beschlossene, halbe Maßnahme, sei dividiert in einen militärischen und einen politischen Flügel, und mit diesem müsse weiterhin verhandelt werden, um Einfluss zu haben auch auf die Entwicklung im Libanon, ja um die Regierung zu stützen, an der diese Organisation beteiligt ist. Wie es um diese Beteiligung aber steht, hat Abdel Fadlallah, Leiter einer Kaderschmiede der libanesischen Hisbollah, einmal kurz und bündig zum Ausdruck gebracht: „Wir akzeptieren kein staatliches Gewaltmonopol".[3]

3 Neues Deutschland, 11. 5. 2009.

Das heißt konkret, Hisbollah-Leute können durchaus fortfahren, in Europa Geld zu sammeln, Anschläge vorzubereiten und Terroristen zu rekrutieren, solange sie die Aktionen unter dem Label politischer Aktivitäten darstellen, was ihnen nicht allzu schwer fallen dürfte. So trägt die halbe Maßnahme zur Steigerung der Undurchsichtigkeit bei, während zugleich die Aktivitäten der Geheimdienste, die sie zur Verhinderung von Anschlägen ab und zu noch durchdringen können, in der europäischen Öffentlichkeit wie nie zuvor perhorresziert werden, nicht zuletzt als Aufbegehren gegen den US-Hegemon, und natürlich in Deutschland, das nicht einmal das EU-Recht der Vorratsdatenspeicherung umsetzt, zum Wahlkampfthema avancieren: Mit scheinheiliger oder dummdreister Naivität wird so getan, als wären Geheimdienste nicht *per definitionem* dazu da, den Rechtsstaat zu unterlaufen, sodass die rechtsstaatliche Frage im Grunde immer nur lauten kann, ob sie dabei an die Stelle des Gewaltmonopols selbst treten – wie etwa nach alter Tradition in Putins Russland. Im Herzen von Europa geht es indessen traditionsgemäß nicht so sehr um Freiheit durch *rule of law*, um die *conditio minima* (Imre Kertész)[4], die durchs Gewaltmonopol und dessen Geheimdienste ‚gewährt' werden kann, als um Freiheitsgefühl, um *paranoia maxima*: Die herrschende „Angst", dass „unsere Telefonate oder Mails" von ausländischen Nachrichtendiensten erfasst und gespeichert würden, schränke „das Freiheitsgefühl ein", sagt der oberste Hüter dieses Gefühls, der deutsche Bundespräsident, den es dazu drängt, dem ‚Whistleblower' Snowden, freiwillig unfreiwilliger Mitarbeiter der Djihadisten und Giftgas-Diktatoren, in den *Passauer Neuen Nachrichten* „Respekt" zu zollen. Sehen aber die Passauer und alle übrigen Deutschen sich einmal in ihrem Freiheitsgefühl eingeschränkt – dem Gefühl, das sie über die Unfreiheit hinwegtäuscht, die in der Existenz des Staats *per se* beschlossen liegt – heißt das für sie: „Gefahr, dass die Freiheit an sich beschädigt wird".[5] (Die Gefühlvollsten sind hier naturgemäß die Linken: Nachdem die Verfassungsrichter in Karlsruhe verkündet hatten, seine geheimdienstliche Überwachung durch den Verfassungsschutz sei gesetzwidrig gewesen, bekannte Bodo Ramelow von der Partei Die Linke, dass er weinen musste.)

Die halbierte Maßnahme gegen die Hisbollah ist selbst nur die andere Seite der halben Maßnahme gegen Israel, die zur gleichen Zeit von der EU auf den Weg gebracht wurde, auch sie einstimmig beschlossen. Nicht, noch nicht, für ganz Israel, sondern nur für bestimmte Gebiete, die zum unmittelbaren Sicherheitsinteresse, zur Staatsräson Israels gehören: Westjordanland, Ost-Jerusalem, Golanhöhen, hat man die neue Richtlinie formuliert, keine israelischen Unternehmen oder Organisationen mehr zu fördern. Geplant ist auch, wie gleichzeitig verlautbart wurde, eine Kennzeichnungspflicht für Waren einzuführen, die auf die spezielle Herkunft aus jenen Gebieten hinweist. Beides zielt auf die Souveränität des Staats der Juden, und das ist ebenso die Form, in der Europa sich einigt, wie zugleich der gemeinsame Nenner zwischen militantesten EU-Gegnern und EU. Während man einerseits das Existenzrecht Israels herunterbetet, wird dem Land andererseits das Recht auf Grenzen abgesprochen, die es auch selbst verteidigen kann. Es soll mehr denn je vom guten Willen anderer Mächte abhängig werden, und dieser gute Wille ist in Europa beheimatet, mag es auch bei der Mimikry, die man in den USA unter Obama betreibt, zunehmend schwierig werden, die Herkunft noch zu erkennen.[6]

Was Wunder, dass von Herzinger & Posener zu jenen Entscheidungen gegen Israel, die im Sommer 2013 in Europa getroffen wurden, kaum irgendetwas zu hören war. Wahrscheinlich rätseln sie unablässig darüber, wie es denn sein kann, dass die von der Kanzlerin verkündete Räson, sobald sie auf dem Gebiet der EU ihre Basis verbreitern möchte, in jene antiisraelischen Maßnahmen mündet, sodass sie gar nicht mehr dazu kommen, die Maßnahmen selbst zu kommentieren. Dabei plädiert Posener jetzt für ein „Europa der Vaterländer": eines, das nicht auf einer einheitlichen Art des Wirtschaftens beruhe, aber „einheitlicher Raum der Freiheit und des Rechts" sein soll – also Vaterländer, die so tun, als ob sie einen gemeinsamen Souverän hätten. Und darum fühlt er sich gekränkt, dass Briten und Franzosen seit dem Libyen-Einsatz eine gemeinsame Militärkapazität entwickeln und Deutschland „erst gar nicht gebeten" wurde, bei diesem Unternehmen mitzumachen. Wie akkurat Posener die Fragen der Souveränität und die Verhältnisse zwischen den Staaten innerhalb wie außerhalb der EU zu beurtei-

4 Kertész beschreibt mit diesem Ausdruck, was sich durch die ‚Wende' in Ungarn zunächst geändert habe: „Man hat mir nur die conditio minima, meine persönliche Freiheit zurückgegeben – die Tür zur Zelle, in der ich vierzig Jahre lang festgehalten wurde, ging, wenn auch quietschend, auf …" (Ich – ein anderer. Roman. Reinbek 1999, S. 8.)

5 Passauer Neue Nachrichten, 26 7. 2013.

6 Die Welt, 10. 10. 2013.

len vermag, zeigt sich auch darin, dass er so *en passant* Griechenland einen „failed state", Italien, Belgien und Zypern „failed nations" nennt.[7]

Das Missliche an solchen Journalisten ist auch nicht so sehr, dass sie Kommunismus, Antideutsche und insbesondere Adorno hassen, sondern dass sie – auch deshalb – keinen Begriff davon haben, was wirklich droht und stets dazu inklinieren, es zu verharmlosen. Bei Alan Posener ist dieser Penchant auch dort manifest, wo er gegen Henryk M. Broder und Benjamin Weinthal zu Felde zieht: So warf er beiden vor einigen Jahren im *Guardian* vor, sie würden sich an einem „Kreuzzug gegen den Islam" beteiligen und in dessen Namen die Revisionisten des Holocaust unterstützen.[8] Bei Richard Herzinger ist die Anfälligkeit für Appeasement dem Djihad gegenüber weit weniger ausgeprägt, was vermutlich damit zusammenhängt, dass er vom Potential des Wahns inmitten der bürgerlichen Gesellschaft nicht ganz abzusehen vermag – vor allem dann, wenn es nicht ums Eingemachte der Europäischen Union, wenn es überhaupt nicht um Politik im engeren Sinn geht: Er hat womöglich mehr, jedenfalls aber fundiertere Artikel über die Belästigung der Raucher durch den Furor der Nichtraucher geschrieben als über die Interferenz souveräner Entscheidungen durch die Europäische Einigung. Bedenkt man, dass diese Einigung gerade in der Gesetzgebung gegen die Nichtraucher ihre größten Triumphe feiert, könnte vielleicht sogar von einer Verschiebung die Rede sein. Hier nähert sich Herzinger jedenfalls der *Dialektik der Aufklärung* so sehr an, dass es ihm eigentlich unheimlich werden müsste; hier entschlüpfen ihm Formulierungen, die an irgendwann verdrängte Adorno-Lektüre denken lassen: Ein „Heer von ‚kreativen' Verwaltern privater und staatlicher Macht" kenne „keine Muße als das andere einer unablässigen Geschäftigkeit mehr". Der „‚fortschrittlichen' Allianz der stets positiv gestimmten Gesundheitsmenschen" komme „das gesundheitszerstörende Laster wie ein ultimativer Frevel vor – nicht so sehr der manifesten Schadstoffe wegen, die mit dem Rauch ausgestoßen werden, sondern weil damit ihre eigene, ganz auf die positive Einstellung zum real existierenden Dasein gerichtete, Wirklichkeit, wie sie nun einmal ist und nicht anders sein darf, in Frage gestellt" werde. Wer sich dieser Wirklichkeit verweigere, gelte „als haltlos und somit als öffentliche Gefahr, könnte er andere doch mit sich in den Sumpf der Haltlosigkeit hinabziehen. Die dergestalt stigmatisierten Unterklassen passen nicht mehr in die schöne neue Welt der stets Aufgeweckten, stets Einsatz- und Aufstiegsbereiten, und sollen daher aus der Öffentlichkeit verschwinden. ... Denn in der schönen neuen Welt darf es auch keine Gettos, keine Schandflecke der Irrationalität und Versumpfung geben, die den Erfolgreichen in Erinnerung rufen, dass auch ihnen einmal der Absturz ins Haltlose drohen könnte."[9]

Ein Neokonservativer, sagte Irving Kristol einmal, sei ein Liberaler, „who has been mugged by reality".[10] Dem *Welt*-Journalisten scheint etwas von dieser Realität im *mugging* fanatisierter Nichtraucher zu dämmern. Nicht zufällig aber schließt Herzinger seine scharfe Polemik gegen die „Gesundheitsmenschen" mit der biederen Pointe, es könne noch so weit kommen, dass „selbst das lebende Denkmal Helmut Schmidt ... bald seine letzte Mentholzigarette ausdrücken muss". Und nicht zufällig beginnt er seine im Übrigen ganz richtige Beurteilung von Obamas Politik nach dem syrischen Giftgaseinsatz vom 21. August 2013 wie ein Kabarettprogramm: „Barack Obama ist als Tiger gesprungen und landet als Bettvorleger."[11]

In Deutschland und Österreich ernsthaft neokonservativ zu sein, ist mit einiger Konsequenz eben doch nur in der Gestalt des Humoristen möglich. Wirken Herzinger & Posener hier oft krampfhaft verniedlichend oder nur unfreiwillig komisch, so gibt hingegen Henryk Broder in manchen seiner Parodien einen wirklichen Begriff, was satirische Kunst zur Entlarvung deutscher Ideologie nach wie vor beitragen kann. (Das Bekenntnis, dass er AfD gewählt habe, gehört zu den schwächeren Burlesken.) Voraussetzung dafür bildet allerdings eine gewisse *generosité* und vor allem: *superiority*. Letztere mag von den hegemonialen USA geliehen und damit gerade heute prekär sein, aber es ist noch immer die Intuition spürbar, dass einem deutschen Souverän als integriertem Teil eines europäischen Unstaats schließlich am wenigsten zu trauen ist.

7 Die Welt, 18. 9. 2013.
8 The Guardian, 26. 1. 2010.
9 Die Welt, 15. 12. 2012.
10 Irving Kristol: Passages and Epigrams. In: Christopher DeMuth, William Kristol (Hg.): The Neoconservative Imagination. Essays in Honor of Irving Kristol. Washington D. C. 1995, S. 176.
11 Die Welt, 29. 9. 2013.

Christian Thalmaier

„Adorno denkt anders“

Kritik und Autorität

Wie viele gute Einfälle wurde auch eine Intuition Blaise Pascals in hundertfacher Wiederholung auf das unmittelbar Ausgesprochene hin verengt: „Das ganze Unglück der Menschen rührt allein daher, dass sie nicht ruhig in einem Zimmer zu bleiben vermögen.“ Die im Zitat verschlossene Antithese könnte vielleicht wie folgt freigelegt werden: „Das ganze Unglück der Menschen rührt daher, dass die einen nicht ruhig in einem Zimmer zu bleiben vermögen, während es sich die anderen zuhause gemütlich einrichten.“ Dort sitzen *in befriedigtem Einverständnis mit sich selbst*[1] auch Berliner Ideologiekritiker vor ihren Laptops, Zettelkästen und Gesamtausgaben und bemühen sich in einer Weise um die Kanonisierung und legitime Nachfolge von Marx, Freud, Adorno und Kraus, als gelte es, die Bewirtschaftung eines Erbhofs mit einem nicht enden wollenden Vaterschaftstest zu legitimieren. In dieser gewissermaßen familiären Situation bezieht sich die Brüdergemeinschaft auf ihre Väter und Onkel mit Wendungen, welche die autoritäre Fixierung des Nachfahren kaum verbergen können, wie etwa der apodiktischen Feststellung „Zumindest Adorno denkt anders“[2] oder dem ebenfalls gegen Manfred Dahlmann gerichteten Zeugenbeweis, dass sich Adorno mit Kraus „darin einig“ war, dass Freiheit keinesfalls *ausgelebt* werden könne.[3]

Nun mag man Dahlmann, dem diese Formulierung unterlief, mit Magnus Klaue zu Recht vorhalten, dass Freiheit vielleicht nicht ausgelebt, sondern, allerdings: durch die Individuen hindurch, *vollzogen* und gesellschaftlich *verwirklicht* werden müsse. Die advokatorische Beweisführung aber geht ins Leere, denn sie verfehlt ebenso sehr Dahlmanns Beweisthema wie seine Durchführung in den einschlägigen Texten[4] und sie verfehlt auch die Intention von Kraus, der zwar im Modus von Sprach- als Ideologiekritik in einer sprachlichen Fehlleistung den falschen Gedanken bloßlegen konnte, den eine List der Vernunft immer schon in jene überführt hatte, nicht aber umgekehrt unterstellte, dass am Wegrand des triftigen Gedankens eine Formulierung nicht auch einmal missglücken könne.

Das Beweisthema Dahlmanns folgt seinem Verfahrensziel, die Demarkationslinie zwischen Marx und der Postmoderne einschließlich Heidegger inmitten der Neuen Marxlektüre selbst zu ziehen. Dort, wo Marx nach dem Schema „Hegel minus Geschichtsphilosophie“[5] oder auch „Feuerbach plus Ricardo“ missverstanden und das Kapital daher viel zu gut verstanden wird, muss die Kapitalsouveränität zunächst als *System*, dann als *Struktur* und am Ende als fundamentalontologisches *Ereignis* erscheinen, dessen Autonomie der Theoretiker nur noch als seinsgeschichtliches Narrativ begaffen und im Wiederholungszwang von Theorie verdoppeln kann, ohne sich über die verrück-

1 Theodor W. Adorno: Meinung, Wahn, Gesellschaft. Gesammelte Schriften Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1977, S. 594 f.: „Schlecht am Gedanken ist all das, ... was so redet wie jene, die vorweg mit dem Autor gleicher Meinung sind. In diesem Habitus wird der Gedanke stillgestellt, zum bloßen Vortrag eines Akzeptierten erniedrigt und unwahr. Denn er drückt, was er nicht durchdrungen hat, aus, als wäre es sein Resultat. Kein Gedanke, dem nicht Reste solcher Meinung innewohnen. Sie sind ihm notwendig und äußerlich zugleich. Element des Denkens ist, sich treu zu bleiben, indem es an diesen Momenten sich negiert. Das ist die kritische Gestalt des Gedankens. Sie erst, nicht sein befriedigtes Einverständnis mit sich selbst mag zur Veränderung helfen.“

2 Jörg Huber: Extremsport für Geisteswissenschaftler. Zur Kritik des Absolutismus der Freiheit bei Manfred Dahlmann und Gerhard Scheit. In: Bahamas 64/2012, S. 59.

3 Magnus Klaue: Wie ein Gesicht im Sand. Über den neuen Humanismus und den Unterschied zwischen aufbauender und rettender Kritik. In: Bahamas 66/2013, S. 67. In diesem Artikel finden sich noch zahlreiche weitere Belege für diese Verschwisterung autoritärer Fixierung mit dem akademischen Betrieb: „Ideologiekritik hätte Kraus das nicht genannt.“ (S. 65) – „Sonst könnte Dahlmann seine Deduktion des Freiheitsbegriffs nicht mit Formulierungen beenden, die Karl Kraus mit Begeisterung zerlegt hätte.“ (S. 66) – „Wie Flaubert ... hat Kraus die Grenze zwischen hehrem Denken und schnödem Meinen nie akzeptiert.“ (Ebd.) – „Nicht der Existentialismus, sondern die kritische Theorie ... nimmt den Wahrheitsaspekt der strukturalistischen, positivistischen und funktionssoziologischen Ideologien jener Zeit ... auf.“ (S. 68) – „Das Subjekt [das Ferry und Renaut verteidigen] ist tatsächlich genau jenes Subjekt, auf dessen Dekonstruktion materialistische Kritik seit jeher zielte.“ (S. 69) – „Es ist ein zu selten bemerktes Missverständnis ... wenn übersehen wird, dass die Verteidigung des Individuums in der kritischen Theorie gerade mit einer radikalen Kritik am Subjektbegriff [nicht: des Subjekts als Form] einhergeht.“ (Ebd.) – „Anders als der Existenzialismus hat Adorno ... nicht die vermeintlich unverlierbare Freiheit des Subjekts, sondern dessen Fähigkeit zum *Objekt*bezug betont.“ (Ebd.)

4 Manfred Dahlmann: Sartre, Adorno und die Neue Marx Lektüre. Haben Marxisten Angst vor der Freiheit? In: Prodomo 15/2012, S. 44 ff. (Teil 1); 16/2012, S. 4 ff. (Teil 2); Autonomie und Freiheit oder: Ästhetik wozu? In: sans phrase 1/2012, S. 16 ff.; Freiheit und Souveränität. Kritik der Existenzphilosophie Jean Paul Sartres. Freiburg 2013.

5 Gerhard Scheit: Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod. In: sans phrase 1/2012, S. 87.

ten Formen, in denen das Kapital west, wenigstens gelegentlich noch wundern zu können. Gegen diese strukturalistische Wende vom in der Arbeiterklasse und ihrer Partei ontologisierten Subjekt-Objekt der Geschichte bei Georg Lukács zum nur noch apokalyptisch als unerreichbares Verhängnis fetischisierten automatischem Subjekt[6] erinnert Manfred Dahlmann in seiner Sartre-Rezeption daran, dass zwar nicht schon „die Gedanken" aus des *Knaben Wunderhorn*[7] frei sind, wohl aber das Denken, insofern es als *unterscheidendes* immer zugleich auch *entscheidet*, weshalb die antinomisch reine Trennung von Freiheit und Notwendigkeit mit der von Denken und Wollen sich im *Urteil* für einen Augenblick als unwahr erweist,[8] ohne dass die Antinomie als der Grundzug und die negative Wahrheit der unwahren Gesellschaft damit schon außer Kraft gesetzt wäre. Denken bleibt so bis auf Weiteres, neben der Liebe und der Erfahrung der Lust, Inbegriff von Selbstüberschreitung und der einstweilen unbestellte Ort der Transzendenz, ohne die jede Hoffnung auf säkulare Erlösung als Verwirklichung und Bewahrheitung einer unmöglich *an sich* seienden Vernunft vergeblich wäre.

Adornos Feststellung, dass Freiheit nur „in bestimmter Negation zu fassen" sei und dass Denken jenseits des bloßen „Als ob" der regulativen Idee „der konkreten Gestalt von Unfreiheit" nicht entkommen könne[9], kann der Berliner Ideologiekritik nur deshalb zum axiomatischen Leitmotiv ihrer auf Wien kalibrierten Schriftsätze werden, weil die von Adorno auch ausgesprochene Antithese vergessen wird, dass nämlich Freiheit als Möglichkeit jederzeit „gegeben" ist: „Sondern von Freiheit läßt sich sinnvoll überhaupt nur deshalb reden, weil die Möglichkeit zu ihr gegeben, konkret: weil Freiheit zu verwirklichen ist,– und fast möchte ich, im Gegensatz zu der gesamten dialektischen Tradition von Hegel und von Marx, denken, daß es eigentlich immer möglich gewesen wäre, daß es in jedem Augenblick möglich gewesen wäre."[10] Diese Möglichkeit kann *gedacht* werden, weil der Identitätszwang des Begriffs als der Reflexionsform der falschen Gesellschaft eben als Zwang, als Denkform kapitaler Ausbeutung und Herrschaft erfahren werden kann, dessen Gewalt negative Dialektik in der Darstellung der Insuffizienz des identifizierenden Begriffs zu brechen versucht. Der dieser Wendung des Begriffs gegen seine gesetzgebende und rechtsprechende Gewalt inwendige Erfahrungsgehalt erschließt sich durch den Rückblick von der Logik der *Negativen Dialektik* auf die Phänomenologie der *Minima Moralia*[11], in deren Miniaturen das Leid und die *Unaufrichtigkeit* in den Versuchen seiner Bewältigung beredt wurde wie kaum sonst: „Früh in der Kindheit sah ich die ersten Schneeschaufler in dünnen schäbigen Kleidern. Auf meine Frage wurde mir geantwortet, das seien Männer ohne Arbeit, denen man diese Beschäftigung gäbe, damit sie sich ihr Brot verdienten. Recht geschieht ihnen, daß sie Schnee schaufeln müssen, rief ich wütend aus, um sogleich fassungslos zu weinen."[12] Aus dieser Vergegenwärtigung der Erfahrung des Kindes wäre materialistische Rechtskritik ebenso zu entwickeln wie die psychoanalytische Kritik der Verdrängung der Gewalt und der Abwehr im Allgemeinen, deren trauriger Zweck immer bloß Selbsterhaltung durch „Verwandlung hysterischen Elends in das gemeine Unglück" (Freud) des geschäftsfähigen Erwachsenen sein kann, der die dünnen Kleider der Arbeitslosen ebenso vergessen haben wird wie die Tränen bei der Ausrichtung des Blicks an dem des Vaters.

Im Zentrum der Grenzziehungen Dahlmanns stehen daher neben der *Freiheit* und einem *Engagement jenseits der Politikform* die Kategorien *Unaufrichtigkeit*, *Verschiebung* und *Autonomie*.[13] In der Konstellation dieser Kategorien, in deren Entfaltung Kritik der Totalität der negativen Gesellschaft sich gewachsen zeigen und diese aufsprengen will, resümiert sich der Befund, dass zwar keiner weiß, warum und inwiefern das Tier im Menschen die Augen aufschlagen und sehen konnte, dass es da war, wohl aber gezeigt werden kann, dass und wie *der Mensch* durch die zweite Natur

6 Zum Beispiel bei Stefan Breuer und Wolfgang Pohrt.

7 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 232: „Der entfaltete deutsche Idealismus hält es mit einem in der gleichen Periode in Des Knaben Wunderhorn aufgenommenen Lied: Die Gedanken sind frei. Weil nach seiner Doktrin alles, was ist, Gedanke sein soll, der des Absoluten, soll alles, was ist, frei sein." Manfred Dahlmann aber kennt neben dem Gedanken mindestens noch das Geld als die bare Münze des Apriori und das Kapital als automatisches Subjekt. Vgl. vor allem Dahlmann: Freiheit und Souveränität (wie Anm. 4).

8 Aus der in diesem unableitbaren Augenblick aufscheinenden Möglichkeit der Freiheit gewinnt Horkheimer die Bestimmung kritischer Theorie, die „als ganze ein einziges entfaltetes Existenzialurteil" sei.

9 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 7), S. 230.

10 Theodor W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Frankfurt am Main 2006, S. 249.

11 So wie Hegels *Logik* ohne die zusehende Passivität im erscheinenden Wissen und den Erfahrungsgehalt der *Phänomenologie des Geistes* nicht hätte geschrieben werden können.

12 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften Bd. 4, S. 217.

13 Dahlmann: Autonomie und Freiheit (wie Anm. 4), S. 16 ff.

der verkehrten Gesellschaft, die keine ist, hindurch zum keinesfalls „guten Tier" (Adorno) in die erste zu regredieren scheint, von welcher Regression Soziologie und Psychologie, Volkswirtschaft und Linguistik und alle anderen um ihre *Anwendung* buhlenden Wissenschaften als einer einzigen Zoologie der zweiten Natur tagtäglich Zeugnis ablegen, ohne es zu wissen.

Der dem Ressentiment als kühl und wenig freundlich erscheinende Materialist Freud hätte die Kategorie der Unaufrichtigkeit wahrscheinlich mit freundlicher Aufmerksamkeit als Abwehr eines Affekts begriffen, welcher analytischer Aufklärung bedürfe und gegen ihre moralische Konnotation vorsichtig das Leiden des Unaufrichtigen zur Wahrnehmung gebracht. Doch zeugen alle von Freud minutiös dargestellten Prozeduren der Abwehr davon, dass er dem qua Symptom unaufrichtigen Analysanden im strafrechtlichen Sinne wie Hegel auch die Ehre erwies, Täter zu sein, der freilich durch Zufall und Lebensnot in eine seine Freiheit beschränkende Situation rechtfertigender Notwehr geraten war, weshalb das Urteil auf die Pflicht zur Erinnerung und Durcharbeitung zu beschränken sei. Die psychoanalytischen Kategorien der Abwehr: Vermeidung, Verdrängung, Verneinung, Verleugnung und Verschiebung verweisen schon durch den intentionalen Sinngehalt des Präfix auf ein zwar zur Entscheidung genötigtes, aber eben stets noch entscheidendes Individuum, das eine bedrängende Vorstellung mit wie immer flüchtigem Wissen und undurchsichtigem Wollen[14] abwehrt und sich nicht nur in der Neurose, sondern auch in vorklinischer Normalität gegen eine Triebregung auf die Seite von Mächten schlägt, die Freud *Realität* nennt. Seine Achtung vor den Versuchen des Analysanden, einen Kompromiss zwischen Trieb und Realität zu finden und dafür mit dem Symptom zu bezahlen, spricht sich im Begriff der „Neurosenwahl" aus, den Freud freilich niemals systematisch entfaltet hat.[15] Auch die Psychose schiebt Freud nicht ins Reich der Neurologie ab, die nur Hirn und Nerv kennt und heute als Leitdisziplin der Neurowissenschaften und Naturwissenschaft der Arbeitskraft den endgültigen Abschied der Psychologie von den sogenannten Humanwissenschaften organisiert. Vielmehr erkennt er auch im Psychotiker das leidende Individuum, das offenbar mehr oder weniger bewusst einen der Verdrängung analogen Mechanismus der Entwirklichung und des Realitätsersatzes zugleich in Gang gesetzt hat, indem das Ich die Abwehr nicht gegen die Triebrepräsentanz richtet, sondern gegen die mit einem allzu starken Affektbetrag aufgeladene Repräsentanz der Realität im Bewusstsein selbst.[16]

Dahlmann findet nun in seiner vorsichtig auf eine Verständigung von Sartre mit Freud und Adorno orientierten Lektüre von *Das Sein und das Nichts* in der Verschiebung eine Form der Abwehr[17], die in besonderem Maße geeignet ist, nicht nur die Konstruktion und libidinöse Besetzung der Allgemeinbegriffe, Hypostasen und Universalien im Allgemeinen zu beleuchten, sondern einen notwendigen genetischen Grund für die Autonomie des Kapitals als *der* real prozessierenden Universalie zu bestimmen: „Und dieser Grund kann in nichts anderem bestehen als in den Entscheidungen jedes einzelnen Subjektes, seine Freiheit *in die Autonomie des Kapitals zu verschieben*, um sich auf diese Weise seiner Verantwortung dafür zu entledigen, die ihm autonom gegenübertretende Macht aufgrund freier Entscheidung zuvor legitimiert zu haben."[18] Indem Dahlmann den psychoanalytischen Begriff der Verschiebung auf diese Weise für die Kritik der politischen Ökonomie öffnet, geht er über Sartres *Reflexionen zur Judenfrage* hinaus, der den Begriff der „totalen Wahl" für Antisemiten reservierte, und lässt *gewählte* Verschiebung als Grundzug begriffsrealistischer Metaphysik überhaupt erkennbar werden.

Dass Dahlmann in seinen neueren Texten zu Sartre den Erfahrungsgehalt der phänomenologischen Detailstudien aus *Das Sein und das Nichts* und von dort aus insbesondere den Begriff der Verschiebung mit denen der Verkehrung und Verselbständigung konfron-

14 Die einfachste strafrechtliche Definition des Vorsatzes gibt die Formel: Vorsatz = Wissen und Wollen der Tat.

15 Erkenntniskritischen Implikationen des Begriffs der Neurosenwahl und der Nähe der Existenzphilosophie Sartres, der vom Unbewussten nichts wissen wollte, zum Telos der psychoanalytischen Kur „Wo Es war, soll Ich werden" geht Renate Göllner in einem aufschlussreichen Artikel nach: Wer wählt die Neurose? Wiederkehr der Psychoanalyse in der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres (Teil 1). In: sans phrase 1/2012, S. 153 ff.

16 Sigmund Freud: Neurose und Psychose. Gesammelte Werke. Bd. 13. Frankfurt am Main 1972, S. 391; Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose. Ebd. S. 363 ff.

17 „In den verschiedenen Bildungen, in denen sie vom Analytiker aufgezeigt wird, hat die Verschiebung eine deutliche Abwehrfunktion: bei einer Phobie z. B. ermöglicht es die Verschiebung auf das Angstobjekt, die Angst zu objektivieren, zu lokalisieren, zu umschreiben." (Jean Laplanche; Jean-Bertrand Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse. 2. Bd. Frankfurt am Main 1977, S. 605.)

18 Dahlmann: Autonomie und Freiheit (wie Anm. 4), S. 27.

tiert, welche im Zentrum der Wertformkritik als der Kritik der objektiven Gedankenformen stehen, in denen das Kapital autonom prozessiert, ist der Berliner Ideologiekritik allerdings kein Anlass, ihre elaborierten Invektiven erst zu sublimieren und dann zu einem Modus der Diskussion zu finden, den man früher einmal „solidarische Kritik" genannt hätte. Seit man dort feststellen zu können glaubte, dass sich in Dahlmanns Arbeiten die Sehnsucht nach positiver Freiheit[19] gleichsam preußisch Bahn breche, verwechselt man lieber Sartre kalkuliert mit Dahlmann und diesen mit jenem, so als habe Dahlmann etwa die Existenz des Unbewussten als den Ort, in dem die verselbständigten und dem Bewusstsein nur schwer erreichbaren Sedimente der Abwehr mit den Triebrepräsentanzen verschmelzen, und vor allem das Automatische des im Kapital dynamisierten Transzendentalsubjektes jemals geleugnet und nicht vielmehr ausdrücklich thematisiert. Das kalkulierte Missverständnis artikuliert sich je nach Neigung der Berliner Protagonisten, die man dort gewiss auf das Konto „Idiosynkrasie" oder auch „Zufall"[20] buchen würde, verschieden und doch konzertiert.

Jörg Huber verrät sein von Freuds Arbeiten zur Differenzialdiagnose der neurotischen und der psychotischen Erkrankungen nicht berührtes Verständnis der Psychose in der offenbar an Jack Nicholsons *Shining* oder einschlägigen Exorzismusfilmen gebildeten Vorstellung von Psychose als einer ‚Besessenheit' und wendet gegen Dahlmann zunächst die Selbstverständlichkeit ein, dass niemand als Antisemit geboren werde, denn auch beim Antisemiten reiften „große Entscheidungen [sic!] in vielen häufig kleinen, bewussten aber auch unbewussten Schritten heran." Am Ende stehe der „Wahn", der aber nicht einfach „plötzlich wieder verschwinden" könne, „wenn er einmal von jemandem Besitz ergriffen hat; das zu bestreiten, hieße den Antisemitismus verharmlosen, als etwas, das man sich zulegt oder nicht, ganz so, als ob der Psychotiker sich die Psychose aus freien Stücken zulegen könne oder nicht."[21] Davon abgesehen, dass Dahlmann niemals behauptet hat, dass eine schwere Psychose, die man sich auch noch aus „freien Stükken" zugelegt habe, „plötzlich wieder verschwinden" könne und abgesehen davon, dass der hinterm Glaskasten leise grinsende Eichmann, der in Berlin 1941 mit Hitler wahrscheinlich eine vegetarische Mahlzeit verzehrende Mohammed Amin al-Husseini oder der in der Paulskirche sich feiernde Antisemit Martin Walser ebenso wenig Anzeichen von klinischer Besessenheit zeigen wie Millionen antizionistische Wutbürger der Zivilgesellschaft auch: Huber erliegt der reinen Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit, auf welche als phänomenologisch verunreinigte doch zu reflektieren wäre, indem er bei seiner Ferndiagnose wahnhafter Antisemiten gleichsam im antinomischen Spalt frei oszilliert. In einmal bewussten, dann wieder unbewussten „Schritten" schreite der Antisemit von kleinen zu „großen Entscheidungen" voran, die allerdings auch wieder naturhaft „reifen", um sich dann im „Wahn" zu verlieren, der Besessenheit, in der alle „Schritte" und „Entscheidungen" und alles Bewusstsein untergegangen sein sollen. In dieser Freuds Befunde verfehlenden Fetischisierung der Krankheit als einer Besessenheit offenbart sich eine verschwiegene Liebe zur zweiten Natur, Fleisch vom Fleische auch der Liebe zum Recht, in der die Gewalt verdrängt ist, so als wollte man sich in den Fugen des routinierten Gedankens einrichten, um von den Kräften des Gegners, der zu siegen nicht aufgehört hat, so unauffällig zu zehren, dass das Bedürfnis nach Identifikation noch dem Freund der Aufklärung und des Fortschritts selbst verborgen bleibt. Nur dieser Deutung kann sich erschließen, dass Huber

19 Der Titel eines Vortrages von Magnus Klaue aus dem Jahre 2011, in welchem er Sartre als „Pubertätslektüre" abtut, lautet: „Abschied von der Geschichtsphilosophie: Sartre, Adorno und die Sehnsucht nach der positiven Freiheit". Ihm entgeht schon in der Wahl des Titels, dass die offene Sehnsucht vom Bedürfnis in der Weise unterschieden ist, dass jene nach einem Fernen gerade in seiner Abwesenheit strebt und daher Negativität voraussetzt, während dieses naturhaft und abstandslos sein Objekt wie zum Verzehr visiert. In der *Sehnsucht* nach positiver Freiheit, die niemals war, wird man also schwerlich eine Verwandtschaft zum ontologischen *Bedürfnis* ausmachen können.

20 Thomas Maul rühmt Justus Wertmüller für den Bescheid, den jener einmal auf die Frage, wie er zum Kritiker geworden sei, dem Fragenden bündig erteilt habe: durch „biographischen Zufall", um dann Wertmüller mit einem von Devotion nicht freien Addendum noch näher an den Vater heranzurücken: „– was sinngemäß ja Adornos ‚unverdientem Glück' entspricht." (Thomas Maul: Der Fluch des Bewusstseins. Subjektkritik und Antihumanismus. In: Bahamas 66/2013, S. 60). So als ob Kritik nicht wesentlich in der prekären Schwebe zwischen drohender Verzweiflung und notwendiger Selbsterhaltung gedeihe, in welcher allenfalls Glücksmomente unverhofft aufscheinen können, biographiert Maul den Kritiker-Genossen schon zu Lebzeiten nach dem Bild des „letzten Genies". Die libidinöse Besetzung des Zufalls aber wäre vielleicht als der untaugliche Versuch zu entziffern, den vom Zufall Beschenkten autoritär mit Souveränität aufzuladen, mit der leeren Kraft unableitbarer Kontingenz, die wie die einsame und dem Gesetz enthobene Entscheidung des Souveräns einer Begründung weder bedarf noch zugänglich ist.

21 Huber: Extremsport (wie Anm. 2), S. 58.

seine Kritik an Dahlmann und Scheit mit einem unter Ideologiekritikern verbreiteten, aber für sein Beweisziel ganz unerheblichen Lob des Rechts eröffnet: „Und verglichen mit Zensur und Diktatur bleiben die durchs staatliche Gewaltmonopol gesicherten Freiheiten ein gerade von so genannten emanzipatorischen Kräften völlig unterschätzter Fortschritt gegenüber direkten und unmittelbaren Formen der Herrschaft."[22] Es ist aber etwas anderes, jene Freiheiten als eine notwendige, wenngleich nicht hinreichende Bedingung für rettende Kritik überhaupt anzuerkennen, als sie zum geschichtsphilosophischen Beleg eines Fortschritts zu veredeln, den man einmal unterschätzen, einmal überschätzen könne, so als wäre Fortschritt ohne Weiteres einer quantitativen Bestimmung zugänglich. Denn darüber, ob die Aufklärung, die Freiheitsrechte und die Zentralität der Staatsgewalt ein Fortschritt waren, könnte man allenfalls dann entscheiden, wenn die Menschen als Vernünftige in freier Assoziation aus ihrer Vorgeschichte herausgetreten und sich geschichtsbildend als Gattung konstituiert hätten. Aber selbst dann könnte vom Fortschritt unbefangen nur reden, wer die vergangenen Katastrophen vergisst und den Blick abwendet von den Toten und Vernichteten, die solch ein Fortschritt rettungslos zurückließe.

Auch Thomas Maul sucht bei seinem Versuch, Dahlmann der „Subjekt-Propaganda" in Folge eines existenzialphilosophisch verirrten Narzissmus zu überführen,[23] Zuflucht inmitten einer vom Subjekt gereinigten zweiten Natur, indem er ausgerechnet die sechste Feuerbachthese zustimmend zitiert, wonach das menschliche Wesen keinesfalls frei, sondern „in seiner Wirklichkeit ... das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" sei, jene These des jungen Marx also, die heute als aus dem Zusammenhang der *Feuerbachthesen* isolierte von jedem linken Verhaltenstherapeuten und jedem sozialdemokratischen Pädagogen bejaht würde, der das Symptom oder die Lernhemmung allein „in den Verhältnissen" situiert, die irgendwie schlecht seien.[24] Zwar relativiert Maul diesen Einsatz kurz darauf mit einem langen Zitat aus der *Deutschen Ideologie*, wonach „die Umstände ebenso sehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände" machen. Aber er bringt dieses Zitat wesentlich nur als Einwand gegen die Grundthese des Sartreschen Existenzialismus in Stellung, wonach die Existenz der Essenz vorausgehe, welche er als ein Programm der Entwirklichung der Wirklichkeit missversteht.[25] Zu fragen wäre aber, ob Sartre mit dieser These nicht die von Kant und Hegel vorbereitete und von Marx materialistisch vollzogene kopernikanische Wende, nach welcher Wahrheit nicht mehr als Adäquatio und Abbildung, sondern als Konstitutionsleistung der Gattung verstanden werden muss, phänomenologisch ans Individuum zurückbinden und damit vor dem Strukturalismus retten wollte. Jedenfalls würde es eine wohlwollende Rezeption des Pubertäts-Philosophen nahelegen, nur versuchsweise einmal die existenzialistische Grundthese mit der objektiven Logik Hegels zu konfrontieren, in welcher das Wesen sich des vorausgehenden Seins in der spekulativen Kontinuierung des Begriffs als anfängliches, leeres und gewesenes Sein erinnert.[26] Dieser Versuch führte Maul vielleicht aus seiner hedonistischen Mitte hinaus, wo die Brigadiere westlicher Urbanität das „zufällige und unverdiente Glück des Kritikers" so getröstet genießen, dass minder glückliche Kritiker gleich als Nachhut des heroischen Realismus verspottet werden müssen.[27]

22 Ebd. S. 56. Zu diesem Modus von Einstimmung passt allerdings gut, dass Huber den alltäglichen „Entscheidungszwang zwischen uninteressanten Dingen in fremdbestimmten Situationen" in einem doppelten Euphemismus als einen nur „fast schon lästigen" vorführt (ebd. S. 60), so als wäre Zwang erstens nur irgendwie unangenehm und nicht die Gestalt von Herrschaft und zweitens noch nicht einmal „lästig".

23 Maul: Der Fluch (wie Anm. 20), S. 59 ff.; S. 63.

24 Ebd. S. 61. Maul lügt mit der Wahrheit, indem er die berühmte Stelle isoliert zitiert und damit den dialektischen Nerv der Thesen verfehlt, mit denen sich Marx gegen die Ontologisierung des Gattungsbegriffs bei Feuerbach wendet und gegen die Unwahrheit bloßer Anschauung schon in der ersten These den Begriff ebenso sinnlicher wie *subjektiver* Praxis setzt: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus – den Feuerbachschen mit eingerechnet – ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv." Wahrheit fasst Marx daher als „umwälzende Praxis", als Selbsterzeugung der Gattung, die sich im Sinne Hegels begründend erst noch zu gründen und ihre Wahrheit im aristotelischen Sinne der *causa finalis* praktisch zu beweisen hätte: „In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen." (Karl Marx: Thesen über Feuerbach [1845]. Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 3, S. 5.) Dieser Beweis aber kann nur als *freier* Beweis gegen die „innere, stumme, die vielen Individuen bloß *natürlich* verbindende Allgemeinheit" (Ebd. S. 6) negativer Wertvergesellschaftung geführt werden. Dieses Moment der Freiheit in den Feuerbachthesen eskamotiert Maul bei seinem Versuch, Dahlmann als voluntaristischen Partisanen der Freiheit zu diskreditieren.

25 Maul: Der Fluch (wie Anm. 20), S. 61

26 Die Begriffe Existenz und Essenz können zwar gewiss nicht einfach mit Sein und Wesen übersetzt werden. Aber auch Hegel kommt ohne die anfängliche Setzung einer Differenz zwischen dem Sein und dem Nichts nicht aus und gewinnt die reine Unmittelbarkeit des Seins durch Negation von allem, was den Gedanken verunreinigen könnte. Diese Abstraktion geht der Synthesis voraus.

Wider besseres Wissen möchte man Berliner Hirten des Glücksversprechens spätestens dann mit Nietzscheanischem Überdruss ein „Was liegt mir an meinem Glück" entgegenrufen, wenn Magnus Klaue mit weit ausholender Gebärde die „Berlin-Wien-Dissonanzen" als „dialektisch" gar nicht mehr entzifferbare verabschiedet.[28] Denn eine Wiener „Mischung aus erfahrungsloser Begriffsabstraktion und imperativischer Rhetorik" sei nicht nur unter dem Niveau der ästhetischen Auseinandersetzungen zwischen Berlin und Wien um 1900, sondern mit der „Verteidigung des flüchtigen (und damit vergänglichen) Besonderen" schlechterdings unvereinbar. Eine über fünf Spalten sich erstreckende und selbst bei größtem Wohlwollen nur als retardierendes Ornament zu begreifende Rezension der Studie *Berliner und Wiener Moderne* von Streim/Sprengel benötigt Klaue, um zu der Feststellung zu gelangen, dass er daher nicht die Nachfolge von Kraus, „der kaum zufällig neben Marx und Freud zum wichtigen Ahnen kritischer Theorie wurde"[29], antreten und wie jener als „Vermittler" (sic!) zwischen Wien und Berlin aktiv werden könne.

Mit dieser bereits auf dem Kongress *Die Kunst der Freiheit. Autonomie und Engagement* im Herbst 2011 in Wien von Berliner Ideologiekritikern demonstrierten Gesprächsverweigerung hätte es Klaue eigentlich bewenden lassen können. Aber er fährt fort, die Claims entlang der falschen Unterscheidung zwischen vermeintlich „rettender" Berliner und angeblich „aufbauender" Wiener Kritik abzustecken. Dabei ignoriert er, wie vor ihm schon Huber und Maul, dass es Wiener Autoren und Autorinnen, von aufbauender Kritik im Sinne *politischen* Engagements denkbar weit entfernt, eher um psychoanalytische und ästhetische Erfahrung im Sinne *rettender durch bewusstmachende Kritik*[30] durch eine kritische Sartre-Lektüre hindurch zu tun ist als um Aufbau. Psychoanalytische und ästhetische Erfahrung konvergieren aber gerade in jener „Geduld zur Sache", die Adorno in den *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, die Klaue zustimmend zitiert, als Modus nicht-identifizierenden Denkens gegen die Herrschaft des Begriffs ausgewiesen hat. Im „langen und gewaltlosen Blick auf den Gegenstand" erkennt der Analytiker die Abstinenzregel ebenso wie die Konstellationen der Erinnerung wieder, die sich fast wie von selbst in freier Assoziation ergeben. Im Kunstwerk entlässt sich der zwischen passivischer Geduld und aktivischer Aufmerksamkeit gleichsam ‚schwebende' Produzent ins Material in der Hoffnung, dass sich dieses zu einer Art von nicht hierarchischen, dezentralen, Nichtidentisches frei- und seinlassenden Ordnung fügen möge, die kommunistischer „Einheit des Vielen ohne Zwang" und „freier Assoziation" in der Fluchtlinie des Marxschen kategorischen Imperativs homolog wäre. In der Reflexion auf solche Homologien würde der Berliner Ideologiekritik vielleicht aufgehen, dass seine phänomenologische Ontologie Sartre eher als Schüler Husserls und Hegels erkennen lässt, als es die mehr oder weniger spezifizierten Derivate der falschen Formel „Heidegger plus Resistance" nahelegen, welcher Adorno freilich nirgendwo Vorschub geleistet hatte. Denn auch die phänomenologische Epoché und das „reine Zusehen" in der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* wollen zunächst dem „Vorrang des Objektes", unaufhebbarer Gegenständlichkeit im Modus der Einklammerung und des Verzichts auf jegliche Störung der Selbstdarstellung erscheinenden Wissens, gerecht werden. Dieser Vorrang wird von Husserl aber sogleich in der Evidenz als der vollen Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem preisgegeben und von Hegel spätestens dort endgültig verraten, wo die Differenz zwischen Begriff und Sache im Tod des Soldaten als der Wahrheit des Staatsbürgers und als der negativen Wahrheit von Identität im letzten Opfer untergegangen ist.

27 Maul: Der Fluch (wie Anm. 20), S. 63: Nach Maul versucht Dahlmann „das zufällige und unverdiente Glück des Kritikers, den Verblendungszusammenhang für Augenblicke fragmentarisch sozusagen zu durchschauen, zu einem Akt heroischer Entscheidung nunmehr ganzheitlicher Durchblicker für einen Partisanenkampf gegen das falsche Ganze erhöhen." In solchen Wendungen gibt der kritische Hedonist auf seiner Berliner Kleinkunstbühne den Aristokraten, der zufällig und unverdient vom Erbe lebt und den fleißigen Bürger verachtet, der zwar zu Reichtum gelangt, aber zum Genuss nicht findet.

28 Klaue: Wie ein Gesicht (wie Anm. 3), S. 64 ff.

29 Auch in dieser Wendung geht es Klaue erkennbar nicht um die in der Scientific Community wie in ideologiekritischen Kreisen verpflichtende Übung, sich durch Angabe von Quellen vor dem Verdacht geistigen Diebstahls zu schützen, sondern um Gemeinschaftsbildung: Klaue als potentieller Vermittler zwischen Berlin und Wien in der Nachfolge von Kraus, dem dritten „Ahnen" der kritischen Theorie „neben Marx und Freud", welche Berliner Kritiker in ungeteilter Erbengemeinschaft täglich neu beerben.

30 Vgl. hierzu den Vortrag von Jürgen Habermas 1972 aus Anlass des 80. Geburtstag von Walter Benjamin: Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik. In: Jürgen Habermas: Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main 1998, S. 336 ff. In diesem Vortrag untersucht Habermas unter anderem das Verhältnis rettender und bewusstmachender Kritik zur Möglichkeit politischer Praxis entlang der Diskussion zwischen Benjamin und Adorno über die Kunst im Zeitalter der Kulturindustrie.

Der Tod, allerdings,[31] glaubt Klaue mit der Stoa und Ilse Aichinger zu wissen, sei anders als leidvolles Sterben „im Grunde" gar nicht zu fürchten, weshalb das „Desiderat materialistischer Kritik von der Abschaffung des Todes" mit Sartres Maxime, dass der Tod das Falsche sei, nichts zu tun habe, denn: Solche materialistische Kritik „von Diderot und La Mettrie über Marx bis zu Freud und Adorno, wusste stets um die Verschwisterung von Vergänglichkeit und individuellem Leben, das ohne jene, als schlechterdings Ewiges, keinerlei Qualität besäße und selbst die ins Positive gewendete Kehrseite des Todes wäre."[32] Trotz dieses *quid pro quo*, mit welchem Klaue unter der Hand die „Schwere des Todes"[33] elegisch im Motiv des bloß Vergänglichen verschwinden lässt, kann Klaue dem Verdacht nur schwerlich entgehen, dass er den Tod in zweifacher Nähe zu Hegel und Heidegger affirmiert. Denn der Tod ist nicht das Wesen von Vergänglichkeit, sondern ihr Ende und Untergang und also nichts, was mit Individualität *verschwistert* sein könnte. Zwischen dem Tod als realem Paradoxon[34] und individuellem Leben gibt es keine geschwisterliche Nähe[35], sondern nur jene Komplizenschaft, welche der Souverän, der Herr über Leben und Tod, als die Bereitschaft zum Opfer fordert. Sie zu begründen ist das verborgene Telos sowohl idealistischer Metaphysik als auch deutscher Existenzialontologie.

Hegel entfaltet den Vorrang des Subjektes schon in der Logik, dann in der Säkularisierung des Kreuzestodes im Übergang zur Naturphilosophie und zuletzt in der Weltgeschichte zur enzyklopädischen Apologetik des Opfers, das der Soldat am Ende auf sich nimmt, um so seine Identität als Bourgeois und Citoyen im Tod herzustellen. Die Hegels Werk im Innersten tragende These, der Tod als das Ende des Endlichen verbürge das unendliche und also ewige Leben, kehrt noch einmal im letzten Übergang der Rechtsphilosophie vom „äußeren Staatsrecht" zur „Weltgeschichte" wieder, um die Vernunft jener einzigen unaufhörlichen Katastrophe zu erschleichen, die „Geschichte" heißt. Weil die Toten nicht umsonst gestorben sein sollen, wird der Schlachtbank der Geschichte Vernunft abgepresst und doch niemals der einzelne Soldat, sondern nur der Staat zu jener Ewigkeit ertüchtigt, die Hegel nach dem Gesetz seiner eigenen Logik doch als schlecht unendliche hätte aufheben oder, falls Vernunft in der Geschichte partout nicht aufgefunden werden kann: verwerfen müssen.[36]

Gegen den idealistischen Feldherrnblick folgt Kierkegaard im Namen von Gericht und Gnade[37] am offenen Grabe seinem im *Ernst* bewahrten Impuls wider den Tod, den Klaue nur als Ausdruck „verzweifelter Selbstanalyse", bornierter Innerlichkeit und eines „Provinzialismus" zu deuten vermag, in dem alle Existenzialisten schwarz tragen und kein Unterschied mehr zwischen Kopenhagen und Todtnauberg auszumachen ist. Und doch zieht es Klaue gegen seine Intention mit gleichsam unterirdischer Kraft von Dahlmann zu Sartre und von dort durch Kierkegaard hindurch zu Heidegger, wenn er tatsächlich meint, ohne den Tod besäße individuelles Leben „als schlechterdings Ewiges, keinerlei Qualität". Das klingt nicht nur von fern nach Heideggers funktioneller Identifikation des „Ganz-sein-Könnens" mit dem „Sein zum Tode", nach Entschlossenheit, die erst mit dem „Vorlaufen in den Tod" eigentlich wird, weil sich das Dasein ohne den Tod im „Man" als einer endlosen Reihe zufälliger Möglichkeiten verlieren müsste.[38] Klaue

31 Die nachfolgenden Ausführungen verdanken sich mehreren Gesprächen mit und Literaturhinweisen von Andreas Stafflinger.

32 Klaue: Wie ein Gesicht (wie Anm. 3), S. 67.

33 Theodor W. Adorno; Ernst Bloch: „Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht". In: Ernst Bloch: Tendenz – Latenz – Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Frankfurt am Main 1978, S. 360.

34 Dass das Cogito seine eigene Nichtexistenz nicht denken kann und doch muss. Das Paradoxe wäre vom *Absurden* und bloßer *Faktizität* zu unterscheiden, in welche Sartre gleichermaßen Tod *und* Geburt einschließt. Wenn das Cogito offenbar von ‚draußen' aus dem Nichts hervorgegangen sein kann und dorthin zurückkehren muss, dann wäre allerdings zu fragen, ob das ‚Draußen' vor der Geburt und nach dem Tod wirklich dasselbe ist. Diese Frage bejaht Sartre, indem er Faktizität einfach als die Identität von Tod und Geburt bestimmt. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Reinbek 2009, S. 937. Sartre reflektiert nicht auf die theologischen Implikationen seines Gedankens, welcher außer kontingenter Faktizität immerhin noch der Vorstellungen eines ‚Draußen' und einer Art von Rückkehr dorthin bedarf.

35 Auch nicht zwischen Liebe und Tod, an welche Konjunktion Klaue vielleicht gedacht haben mag, die sich wie im Kampf gegenüberstehen, ohne dass dieser entschieden sein soll: „Stark wie der Tod ist die Liebe,/ die Leidenschaft ist hart wie die Unterwelt." (Hohelied 8, 6, zit. n. der Neuen Jerusalemer Bibel. Freiburg 1985.)

36 Bei Hegel noch auf den Stand der Tapferkeit beschränkt, der *pars pro toto* das Opfer auf sich nimmt, um Bourgeois und Citoyen zu identifizieren, wird bei Heidegger das Vorlaufen in den Tod zur Freiheit für die Volksgemeinschaft als der Gemeinschaft der Soldaten.

37 Vgl. Theodor W. Adorno: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Gesammelte Schriften Bd. 2. Frankfurt am Main 1977, S. 122.

38 „Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden

übersieht auch, dass sich in der Verkürzung des Begriffs der Ewigkeit auf eine schlecht unendliche Reihe in eine qualitätslose Zukunft hinein der Verrat an den bereits Toten ausspricht, die weder im christlichen Glauben an die „Auferstehung des Fleisches“ noch im jüdischen Messianismus von der Solidarität der Sterblichen nur deshalb ausgeschlossen sein sollen, weil sie bereits gestorben sind. Adorno hält zwischen der christlichen Resurrektion und dem jüdischen Bilderverbot die Schwebe, wenn er Utopie in einem Gespräch mit Bloch als die Vorstellung eines vom Tode befreiten Lebens denkt, das aber den Tod als „Schwere“ und „Schwelle“ doch nicht verdrängt: „Ich glaube allerdings, daß ohne die Vorstellung eines, ja, fesselosen, vom Tode befreiten Lebens der Gedanke an die Utopie, der Gedanke *der* Utopie überhaupt gar nicht gedacht werden *kann*. Andererseits liegt aber in dem, was du nun – ich würde sagen – mit großem Recht gesagt hast über den Tod, ein Hinweis. Es gibt in der ganzen Utopie etwas tief Widerspruchsvolles, nämlich daß sie auf der einen Seite ohne die Abschaffung des Todes gar nicht konzipiert werden kann, daß aber auf der andern Seite diesem Gedanken – ich möchte sagen – die Schwere des Todes und alles, was damit zusammenhängt, innewohnt. Wo dies nicht drin ist, wo die Schwelle des Todes nicht zugleich mitgedacht wird, da gibt es eigentlich auch keine Utopie. Und das – will mir scheinen – hat für die, ja, wenn ich das so grauslich ausdrücken darf, Erkenntnistheorie der Utopie eine sehr schwere Konsequenz, daß man nämlich die Utopie nicht positiv ausmalen darf.“[39]

Klaue aber, der den Tod zunächst in der Gestalt von „Vergänglichkeit“ als Bedingung von Individuation rechtfertigt,[40] um ihn alsbald mit stoischem Gestus als nur scheinbar böses Abstraktum zu eskamotieren, befindet sich längst auf dem Feldweg von Heidegger zu Foucault. Kaum hat er die Prophezeiung Foucaults in *Die Ordnung der Dinge*, der Mensch werde verschwinden wie ein Gesicht im Sand am Meeresstrand, treffend dem „untrüglichen Spürsinn des Denunzianten“ verbucht, storniert er das Urteil und entdeckt im Bild, gewissermaßen in einer Luftspiegelung *sur l'eau*, die „Kinderhand“, die das Bild zeichnete, „ohne zu wissen, was sie meinte: intentionsloses Glück als wahre Intention der freien Menschheit.“ So leuchte das Bild „unbeabsichtigt, und deshalb um so deutlicher, über die Denunziation hinaus.“[41] Es ist aber nicht das „Antlitz der Menschheit, die es noch gar nicht gibt“, das hier leuchtet, sondern das Dämmerlicht einer Melancholie, die zwischen elegisch verspielter Todessehnsucht und losgelassener Verachtung oszilliert und den Grundton auch vieler anderer Texte Klaues bestimmt. Denn die Perspektive, aus der allein betrachtet werden könnte, wie das Meer das Antlitz der Menschheit wegspült, bedarf des Poetenhügels, auf dem der müde gewordene Kritiker *am Tag danach* den Tod der Menschheit beklagt und doch in wohliger Erschöpfung ihren endgültigen Rückgang in nichts als Natur feiert. Zu Unrecht wähnt sich der kritische Poet in dieser Position dem Kinde nahe, das vielleicht wirklich einmal intentionslos jenes Bild in den Sand zeichnete, und führt dessen Hand in gesteigerter Nachträglichkeit[42] aus dem freien Spiel der im Kind erwachenden Erkenntniskräfte in das Gehäuse der erwachsenen Metapher. Wohl weil er die erschlichene Nähe zum Kind am Meere selbst bemerkt, schlägt die Einstimmung sogleich in oszillierende Selbst- und Fremdverachtung um und wir erfahren, dass Klaue „beim Anschauen eigener Kinderfotos“ meist nur die „gegenwärtige Visage“ wiedererkenne, die er sich aber wiederum nicht selbst erarbeitet habe, sondern „auf die Onkel und Tanten einen festlegen wollen“, so als wäre man wesentlich anders als die andern, die Tanten und Onkel, die sich im Falschen auch nur einzurichten versuchen wie man selbst.

Dort entscheidet sich Klaue im Zweifel stets gegen die grobschlächtige „Beschwörung unverlierbarer Freiheit“ und für jene feine „Wienerische Artistik“, die nun offenbar in Berlin unterkam und dort zwar keine Kaffeehäuser, aber immerhin Schreibwerkstätten zur Pflege residualer Glücks- und Freiheitsmomente und Förderung schriftstellerischer Selbst- und Fremdtröstung vorfindet. Wie sehr sich Klaue dort in der feuilletonistischen Mitte zwischen der linken Wochenzeitung *Jungle World* und dem „Meinungsmedium“ des Antisemiten Jakob Augstein *der*

Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt. Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz.“ (Martin Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 264.)

39 Adorno: Etwas fehlt (wie Anm. 33), S. 360.

40 Adorno dürfte neben Leibniz auch Heidegger und vielleicht sogar Hegel gemeint haben, wenn er jede Rechtfertigung des Todes als „abscheulich“ bezeichnete: „Nach einer abscheulichen deutschen Tradition figurieren als tief die Gedanken, welche auf die Theodizee von Übel und Tod sich vereidigen lassen.“ (Adorno: Negative Dialektik, wie Anm. 7, S. 28).

41 Klaue: Wie ein Gesicht (wie Anm. 3), S. 70.

42 Zum Begriff der Nachträglichkeit vgl. Christine Kirchhoff: Das psychoanalytische Konzept der ‚Nachträglichkeit‘. Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen. Gießen 2009.

Freitag[43] eingerichtet hat, verrät er vor allem dadurch, dass er in seinen Besinnungsessays fast jeden Gegenstand so zwischen Lob und Tadel aufspannt, als habe fast alles zwei Seiten und bedürfe daher der Rettung gegenüber der einseitigen Meinung, die Klaue dann mit besonderem Genuss straft, wenn sie sich links oder politisch korrekt gibt. Solche sich als Ausdruck geistiger Erfahrung missverstehenden Sophistereien haben freilich mit Dialektik nur so viel zu tun wie die aus der gymnasialen Oberstufe bekannte textgebundene Erörterung mit einem Paragraphen aus der Hegelschen Logik. Der unbedingte Wille zum Text unterspült den Gedanken und bringt den Feuilletonisten auf die schiefe Bahn der kunstgewerblichen Verwertung angeschwemmten Treibgutes aus der *Dialektik der Aufklärung* oder der *Minima Moralia* und in die schlechte Gesellschaft von Meinungsmachern im Blätterwald.

So straft Klaue etwa in einem Artikel über die „mobile Gesellschaft und die Liquidation des Individuums" sich politisch als korrekt dünkende Fahrradfahrer der Gegenwart mit Verachtung, lobt aber zugleich den verschwundenen Fahrradfahrer früher Zeiten mit einer Phrase, die so deutlich unter seinem eigenen Niveau liegt, dass man nicht umhinkommt, Klaues Produktionen als Resultat einer fortschreitenden Verselbständigung zu begreifen: „War Fahrradfahren früher eine Tätigkeit, die es erlaubte, *die Seele baumeln und die Gedanken in die Ferne schweifen* zu lassen, etwas für die kurze, aber erfüllte Zeit zwischen Privatleben und Beruf, zwischen Pflicht und Neigung also, so wurde es alsbald zum Ausweis politisch korrekter Gesinnung".[44] Erfüllte Zeit des verschwindenden Individuums weht Klaue vom Weg des Fahrradfahrers zur Fabrik her an, so als wäre in jenen aufdringlich nach „gut und alt" schmeckenden Zeiten ein Fahrrad nicht wesentlich das Fortbewegungsmittel jener gewesen, die sich ein besseres nicht leisten konnten. Und als entstammte der irre Einfall, die Seele „baumeln" und dabei auch noch die Gedanken „schweifen" zu lassen, nicht dem Wörterbuch für Partnervermittler, in welchem sich auch „Schmetterlinge im Bauch" als Synonym für die Gefühlswallungen sogenannter „frisch" Verliebter finden.

Es ist anzunehmen, dass der Hang zum Vergänglichen und zur Wiederaufbereitung des Vergangenen im trostspendenden Bild mit der Neigung einhergeht, Tote und Totgesagte in einer imaginären Gemeinschaft um sich zu scharen, um sich so gemeinsam gegen den kalten Hauch des Todes zu wärmen. Darum heißt Klaue viele, die man kennt oder kannte, in seiner Galerie willkommen, um zugleich den begriffsstutzigen Leser dafür zu tadeln, dass man ihm gegen das Einerseits der einschnappenden Meinung immer wieder das Andererseits des aus dem Text zu filetierenden Glücksversprechens vorhalten müsse. So lobt er das Model Uschi Obermeier, „heute amerikanische Staatsbürgerin in der Nähe von Los Angeles", für die Zusammenarbeit mit dem Soft-Pornografen Helmut Newton ebenso wie für ihr luzid abschätziges Urteil über das, was aus den „Hoffnungen jener Jahre" geworden sei[45], den Playboy Rolf Eden wegen seiner Güte,[46] den schreibenden Soldaten Ernst Jünger, weil er nicht nur Käfer, sondern neuerdings auch „letzte Worte" zu einer der „originellsten Anthologien der Kulturgeschichte" sammelte,[47] und den „exzentrischen Sozialreformer" Jeremy Bentham, dessen „vernünftiges Panoptikum" Klaue „in neuem Licht sehen" will: „Benthams ökonomischem Kalkül entspringende Überzeugung, dass kein Mensch, weder der Verbrecher noch der Kranke, überflüssig sei und die Gesellschaft für jeden Verwendung finde, enthält in ihrer kalten Rationalität auch das Versprechen, dass jeder zu seinem Glück kommen möge und keiner preisgegeben

43 Klaue schreibt auch für die *Bahamas*, die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* und *konkret*. Dass er ständig für Jakob Augsteins *Freitag* schreibt, fällt allerdings stärker auf, seit die Redaktion der *Bahamas*, der Klaue angehört, mit bemerkenswerter Begründung auf Hygiene und Abstand achtet und daher Werbung für *Prodomo*, das *Extrablatt* und auch für bestimmte Wiener Texte eingestellt hat: „Gewiss ist selbst im nekrophilen *Extrablatt* Nr. 8 ein gescheiter Text erschienen, den wir empfehlen könnten, und auch in der *Prodomo* stehen immer wieder gute Artikel, aber solange sie in einen nichtswürdigen Textbrei eingebettet sind und schon das gemeinhin doch richtungweisende Editorial als Produktwarnung gelesen werden muss, geht jeder verdienstvolle Aufsatz unter. ‚Wolltest du das mit deinem guten Artikel etwa decken oder doch aufwerten?', muss sich sein Autor fragen lassen, oder: ‚Merkst Du nicht, wie sehr diese Nachbarschaft deinen Text verdirbt, seine Intentionen zu Schanden werden lässt." (Bahamas Nr. 66/2013, Editorial).

44 Magnus Klaue: Alles fließt. Die mobile Gesellschaft und die Liquidation des Individuums. In: Bahamas 66/2013, S. 24, Hervorhebung nicht im Original.

45 Magnus Klaue: Das bessere Leben. In: der Freitag, 24.11.2011 („Dabei war Uschi Obermaier keineswegs irgendein Model, sie arbeitete mit Helmut Newton und Richard Avedon zusammen und war mit Ende Zwanzig bereits in den Metropolen der westlichen Welt zu Hause.")

46 Magnus Klaue: Der peinlichste Berliner. In: Bahamas 63/2011/2012.

47 Magnus Klaue: Ich bin dann mal weg. In: der Freitag, 6.8.2013.

wird."[48] In solchen letzten Worten offenbart Klaue sein Missverständnis der *Dialektik der Aufklärung* als einer unversiegbaren Quelle für die Produktion von Einverständnis mit Jeglichem, wenn in ihm nur irgendwie Elemente der Transformation unmittelbarer in die Vermittlungen institutioneller Gewalt nachgewiesen werden können. Dass keiner überflüssig sei, heißt freilich schon im Überwachungsstaat Benthams zuallererst, dass keiner soll entkommen können; auch im Volksstaat, bei der Arbeitsfront und im Schützengraben ist keiner überflüssig. Aber mehr als die in reiner Einzelheit des Rädchens im allgemeinen Räderwerk des Überwachungsstaates immer schon untergegangene Möglichkeit der Individuation blieb vom „Glücksversprechen" schon in der Blütezeit des Liberalismus nicht übrig, was Klaue indes nicht davon abhält, dem nahen Toten Bentham zuzuzwinkern: „Dem Einwand, er behandle Menschen wie Rädchen in einer Maschine, entgegnet er unbefangen: ‚Solange sie dabei glücklich sind, soll es mich nicht weiter kümmern.'"

Aus dem ebenso richtigen wie traurigen Gedanken, dass der unwahre Normalzustand gegen den barbarischen Ausnahmezustand, filigran leptosome Vermittlung gegen derb athletische Gewalt und also das Recht gegen den Raub in einer nicht enden wollenden Situation der Notwehr verteidigt werden müssen, entwickelte Magnus Klaue im Lauf der Jahre ein zunehmend der Standardisierung zugängliches Verfahren für die schriftstellernde Flucht aus der Objektivität von Lebensnot und Verzweiflung und reichert seither die *Dialektik der Aufklärung* mit schönen Motiven, Beispielen und wohlfeilem Feuilletondonner an, wenn er zum Beispiel „das Glücksversprechen des Geldes" mit Charles Baudelaire und Walter Benjamin in Verbindung bringt. In einem gleichnamigen Artikel in Augsteins *Freitag*[49] gelingt es Klaue, ohne einen einzigen vernünftigen Satz an die Kritik des Geldes zu verschwenden, das Ressentiment der 99 Prozent Kleinsparer noch etwas mehr aufzuheizen, indem er Spekulanten mit einer „bereits von Charles Baudelaire und Walter Benjamin mit Faszination beschriebenen Halbwelt der Spieler" in Verbindung bringt, um am Ende gar die „Utopie des Geldes" zu feiern: „Dass die freie Welt ein Ort glücklicher Spieler wäre, wo jeder, wirklich jeder, alles bekommt, ohne es sich verdient haben zu müssen." Was einmal als verbale Ohrfeige gegen antizionistische Linke im Occupy-Zeltlager vor der EZB angemessen gewesen sein mag, das gerät Klaue zum Genuss einer Methode von Subsumption, Routine und grenzenloser Reproduktionskraft.

Dieser Methode opfert Klaue nicht nur die Kritik der politischen Ökonomie, sondern auch die Möglichkeit unreglementierter geistiger Erfahrung, von der er zu Recht sagt, dass sie „etwas Seltenes" sei, „das sich nicht Tag für Tag wie der Sonnenaufgang einstellt". In der Vergegenwärtigung solcher Erfahrung widerstünde der Autor der Versuchung, Leid schon im Moment der ersten Berührung auf die Bahnen des Trostes zu lenken und so den Augenblick zu verpassen, in dem es beredt werden könnte. Die kritische Gestalt des Gedankens ist, dass er sich an den Momenten mitgeschleppter Meinungsfragmente selbst negiert[50] und jedes befriedigte Einverständnis mit sich selbst als Index seiner Unwahrheit erkennt. Daher widersteht der kritische Gedanke bis an die Grenze zur Selbsterhaltung der Versuchung, Resultate der Abwehr, namentlich der Verschiebung, für ein Erstes zu nehmen und der Produktion das Kommando über die Sache zu überlassen, die unangestrengt aufrichtiger Hingabe dringend bedürfte. Als unaufrichtig erkennt er auch alle Versuche, der Negativität von Glück als einer nahen Ferne doch noch mittels jener Trostbilder habhaft zu werden, die in „reflexionsloser Geselligkeit"[51] am gehobenen Stammtisch herumgereicht werden, wo man in Erinnerung an die Zeit vor der Invasion der Rollkoffer[52] die Gedanken schweifen und die Seele baumeln lässt. Weil aber der Stammtisch ohne reflexionslose Verachtung nicht auskommt, bedient Klaue auch das Bedürfnis nach Pöbelei, wenn er am Ende einer Rezension von Handkes *Versuch über den Stillen Ort* wutbürgerliche Kirchenkritiker zum geselligen Schenkelklopfen einlädt: „Nicht zufällig spielen neben Friedhofstoiletten auch Beichtstühle eine Rolle, die genau besehen ja tatsächlich nichts anderes sind als Klosetts für die Seele. Der Abort figuriert bei Handke als ihr letzter säkularisierter Rest. Dass das Kloster im Klo zu sich selbst kommt – nie ist das so eindringlich, bar aller plumpen Blasphemie, in Worte gefasst worden."[53]

48 Magnus Klaue: Vernünftiges Panoptikum. In: der Freitag, 01. 05. 2013.
49 Magnus Klaue: Das Glücksversprechen des Geldes. In: der Freitag, 11. 11. 2011.
50 Vgl. Anm. 1.
51 Es handle sich um eine Geselligkeit, „in der womöglich mehr Erfahrungsreste von Freiheit enthalten sind als im Pathos der Entscheidung" (Klaue: Wie ein Gesicht, wie Anm. 3), S. 67.
52 Klaue: Alles fließt (wie Anm. 44), S. 25.
53 Magnus Klaue: Mal eben verschwinden. In: Jungle World, 01. 11. 2012.

Amorbach ist kein philosophisch bewohnbarer Ort und Adornos Aphorismus „Sur l'eau" kein Leitfaden für kritische Autoren, eher ein Rätselbild mit gut versteckter Antithese. Denn schon die im Zitat aus der Hegelschen *Logik* kondensierte Bestimmung von Glück als „sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung"[54] ist merkwürdig, verweist sie doch gerade auf das notwendig *uneinlösbare* und nicht auf ein, etwa durch Verrat, bloß einstweilen uneingelöstes „Versprechen der dialektischen Logik ..., in ihren Ursprung zu münden", und als Bild trotz der Nähe zum friedlich dösenden Tier („Rien faire comme une bête"), eher auf Todesruhe als auf den ewigen Frieden. Auch sonst ist der Tod im Aphorismus anwesend, ohne explizit zu werden. In der gleichnamigen Novelle Maupassants[55], den Adorno im Aphorismus anerkennend einen „Zaungast des Fortschritts" nennt, ist die Ruhe, welche der Ruderer nächtens auf dem Strom genießt, unheimlich von Anfang an: „Phantasten erzählen, das Meer habe in seiner Tiefe weite, bläulich schimmernde Landschaften. Die ertrunkenen Menschen geistern darin umher." Die Stille, die den Ruderer umgibt, ist „feierlich". Nur seine äußerste Oberfläche zeigt der Strom der Morgensonne: „Im Strom ist nichts als dunkle Tiefe; alles versinkt im Schlamm. Aber doch bleibt der Strom schön, wenn er in der Morgensonne glänzt und leise zwischen dem Schilf des Ufers dahinplätschert." Dann hängt der Ruderer, der auf dem Wasser zunächst rauchen, schauen, ein wenig schlafen wollte und daher ankerte, plötzlich fest und kann sich nicht befreien. Nach einer langen Nacht auf dem Strom bringt die Morgendämmerung die *unerhörte Begebenheit* ans Licht: der Anker des Ruderers hatte sich im Leichnam einer alten Frau verfangen, an deren Hals „ein großer, schwerer Stein" hing. – Auch *sur l'eau* ist also am Ende kein guter Ort für die Erinnerung an Glücksversprechen.

54 Adorno zitiert hier (unausgewiesen): G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. In: Werke Bd. 5. Frankfurt am Main 1986, S. 68.

55 Guy de Maupassant: Auf dem Wasser. Novellen. Bd. I. München 1982, S. 5 ff.

Eingeschlossen in der heiligen Stephanskrone

Aus einem Interview mit Karl Pfeifer über die ungarische Situation

Im April 2014 wird in Ungarn gewählt. In Hinblick darauf sprachen Renate Göllner und Gerhard Scheit am 3. September 2013 mit Karl Pfeifer, siehe dazu auch das Interview mit Ágnes Heller in diesem Heft sowie den Artikel von Stephan Grigat und das Interview mit Magdalena Marsovszky in sans phrase *2/2013. Von Karl Pfeifer erschien in diesem Jahr das autobiographische Buch* Einmal Palästina und zurück: Ein jüdischer Lebensweg *(Wien: Edition Steinbauer).*

Woher kommt die bisher so breite Zustimmung für Orbán in der ungarischen Bevölkerung?

Viktor Orbán ist ein sehr geschickter Demagoge, er tritt als der nationale Retter auf. Er hat zum Beispiel die Regieminderung durchgesetzt, das heißt: die Strom- und Gaspreise wurden künstlich heruntergesetzt, obwohl man den Markt an sich nicht langfristig manipulieren kann. Die Wirtschaftspolitik ist total verrückt, aber das geschieht nicht zufällig. Das wird in den Medien, die die Linken noch haben, viel diskutiert – und das sind nicht mehr viele, aber das ist ein anderes Problem. Doch bislang arbeitet dieses System nicht wie eine faschistische Diktatur. Es gründet auf Einschüchterung und massiver Desinformation, aber noch wird keiner wegen seiner Meinung verhaftet. Allerdings wurden Leute aus dem früheren Sicherheitsapparat der Spionage beschuldigt und vor ein Militärgericht gebracht, was ein Zeichen dafür sein kann, dass man plant, zu einem autoritären System überzugehen.

Das erinnert doch sehr an die Vergangenheit. Wie wird das weitergehen? Wenn es also jetzt noch nicht so weit ist, dass Leute verhaftet werden, wird die Gewaltenteilung bald endgültig beseitigt werden?

Ich bezweifle eine solche Entwicklung zum faschistischen Staat. Dazu ist zu sagen, dass auch der Horthy-Staat bis auf die Zeit nach der deutschen Besatzung und auf die erste Zeit kein faschistischer Staat war. Es war ein autokratischer, halbfeudaler Staat, aber es gab die ganze Zeit bis zur deutschen Besatzung eine legale sozialdemokratische Tageszeitung, antifaschistische Tageszeitungen, die sind noch am 19. März 1944 erschienen. Doch Horthy und sein Regime waren bis 1938 an Hetze nicht interessiert. Das heißt, wenn

Pfeilkreuzler oder andere gehetzt haben, dann wurden sie wegen Hetze ins Gefängnis gebracht. Horthy war daran nicht interessiert, er war antisemitisch, aber eine offene Hetze wollten sie nicht haben. Orbán hingegen grenzt sich nicht ab von diesen Leuten, die offen hetzen. *Pro forma* hat er jetzt eine kleine jüdische Institution subventioniert, aber es vergeht fast keine Woche, in der es in der Öffentlichkeit nicht irgendetwas Antisemitisches zu hören gibt.

Bleibt Ungarn in diesem Zwischenreich?
Wegen der Schwäche und der Zerstrittenheit der Opposition halte ich es für möglich, dass Orban weitere vier Jahre regiert.

Nach der nächsten Wahl?
Die Opposition hat noch ein kleines Problem, das ist das Problem Gyurcsány [Ferenc Gyurcsány: 2004 bis 2009 Ministerpräsident von Ungarn, 2007 bis April 2009 Vorsitzender der Sozialistischen Partei Ungarns MSZP]. Er war derjenige, der gesagt hat, dass sich die Opposition vereinigen muss, und jetzt sagen sie, na wenn du so für die Einheit warst, dann werden wir dich auf die Seite schieben. Gyurcsány könnte dann in allen 110 Wahlbezirken eigene Kandidaten aufstellen, und das würde heißen, dass die Opposition wieder gespalten ist, das würde Orbáns Regierung für weitere vier Jahre zementieren. Das ist ein Problem.

Aber jetzt zum Antisemitismus. Ende vorigen Jahres hat der Präsident der ungarischen Kunstakademie – einer obskuren Gesellschaft, von der man nicht weiß, wie man dort Mitglied wird, der aber das gleiche Recht gegeben wurde wie der sehr prestigereichen Akademie der Wissenschaften – nun, dieser Innenarchitekt, kein besonders talentierter, ein sehr rechter, älterer Herr, hat eine Bemerkung fallen lassen: „Ja, im Ausland glaubt man, György Konrád sei ein Ungar, trotz dem, was er da sage". Implizit heißt das, und das kann man nur so verstehen, Konrád ist kein Ungar, er ist ein Jude, und ein Jude ist kein Ungar. Der ungarische Ministerpräsident hatte den Mann, der das sagte, ernannt, er wurde aber daraufhin nicht zurückgerufen. Es gab zwar große Proteste, Leute sind aus seiner Akademie ausgetreten, obwohl jeder, der dort Mitglied wird, ein Minimalgehalt bekommt, was ja für Künstler existenziell ist. Dieser Herr Fekete, der das gesagt hat, verfügt über Milliarden Forint an Subventionsgeldern.

Das Neueste: Eine Abgeordnete im Parlament, eine sehr gute, aktive Abgeordnete der Gyurcsány-Partei, hat – es ging da um die Obdachlosen – aus dem Alten Testament zitiert. Daraufhin hat der Budapester Oberbürgermeister István Tarlós praktisch die ganze Gyurcsány-Partei mit dem Alten Testament assoziiert. In Budapest erlaubt sich der Oberbürgermeister solche Sprüche. Das ist der gleiche Oberbürgermeister, der einen rechtsextremistischen Schauspieler, einen Jobbik-Freund, zum Chef des „Neuen Theaters" [Új Színház] von Budapest gemacht hat, obwohl alle Fachurteile gegen diesen György Dörner waren. Er hat große Töne gespuckt, über die Liberalen, die Globalisierung ...

Die Frage ist, was hinter diesen Sprüchen steht. Ungarn befindet sich in einer Art Schwebezustand. Gewaltenteilung, Meinungsfreiheit werden teilweise aufgehoben, aber nicht vollständig ...
So ist es. In Ungarn funktionieren noch die Gerichte halbwegs. Es wurde zum Beispiel bestimmt, dass eine Richterin entscheiden kann, welche Causa wohin kommt. Das ist jetzt aufgrund der Forderung der EU aufgehoben worden.

Wie stark schätzen Sie die Opposition ein?
Das ist schwer zu sagen, die Ergebnisse der Meinungsforschung gehen da sehr auseinander – je nachdem, wer die Meinungsforschung macht –, aber man schätzt heute, Orbán hätte 30 Prozent Zustimmung in der Bevölkerung, die Sozialdemokraten und die Opposition 18 bis 20, Jobbik 12. Das ist alles sehr offen.

Aber noch eine Frage, die natürlich wahlentscheidend ist: Wie wird sich Budapest entscheiden? In Budapest ist die Stimmung anders als im Land. Das ähnelt ein wenig dem Verhältnis zwischen Wien und den Bundesländern. In Budapest könnte die Opposition – wenn sie einig wird – viel mehr Zustimmung haben. Es ist nicht so, dass die ungarische Gesellschaft monocolor wäre. Es ist ein Fehler, zu denken, dass man mit dem ganzen nationalen Mummenschanz die Massen begeistern kann, das glaube ich nicht. Und man bemerkt eine Massenabwanderung aus Ungarn. Allein im angrenzenden österreichischen Bundesland Burgenland gab es 2012 53 000 ungarische Beschäftigte, 2011 waren es 35 000.

Ágnes Heller hat von einem Klima der Angst in Ungarn gesprochen. Und Sie haben selbst gesagt, es gibt Einschüchterung - die Frage ist, in wie weit diese Einschüchterung Wirkung zeigen wird.
Schwer zu sagen, aber viele Ungarn haben Angst. Allerdings gibt's dann auch revoltierende Hochschulstudenten, die machen natürlich sehr gescheite Sa-

chen. Anfang September hat Orbán eine Schule eröffnet, und da haben sich die Studenten als junge Pioniere mit roter Krawatte verkleidet und geschrieen „Hoch, hoch die Partei, hoch Victor!" Sie machen viele gute Sachen und sind sehr verhasst.

Und es gibt auch ein interessantes Kulturleben. Neben Dörner, von dessen ‚Neuem Theater' ich schon erzählt habe, war von 2008 bis 2013 ein verhältnismäßig junger Regisseur und Schauspieler namens Róbert Alföldi Direktor des ungarischen Nationaltheaters. Er ist homosexuell und ein Linker, wenigstens was die Kultur anlangt, wird er als Linker eingeschätzt; die Rechte hat gewütet und wollte, dass Alföldi abgesetzt wird. Voriges Jahr wollte die rumänische Botschaft am rumänischen Nationalfeiertag das Nationaltheater mieten, und er hat zugestimmt. Ja, Trianon! [Ungarn hatte im Vertrag von Trianon Teile seines Territoriums an Rumänien verloren, woran am rumänischen Nationalfeiertag erinnert wird.] Es gab große Protestkundgebungen, aber sie haben nicht gewagt, Alföldi abzusetzen, er hatte einen Vertrag. Jetzt hat Alföldi als letzte Vorstellungen *Mephisto* [eine Dramatisierung des Romans von Klaus Mann] aufgeführt. Das Stück war ausverkauft und es gab stehende Ovationen, was natürlich eine politische Demonstration war. [Sein Nachfolger ist Attila Vidnyánszky, der Wunschkandidat der Fidesz-Regierung.]

In einem anderen großen Theater an der Körút hätte ebenfalls im November *Mephisto* gespielt werden sollen, doch die Ankündigung verschwand plötzlich. Das könnte schon Einschüchterung gewesen sein, denn dort wird es auch einen Direktorenwechsel geben. Es könnte ein Regierungsmann hinkommen.

Alföldi hat auch die Rockoper *István, a király* [*Stephan, der König* von Levente Szörényi und János Bródy, geschrieben 1983] bearbeitet und inszeniert und dabei eine geniale Sache auf die Bühne gebracht: Die Massen waren eingeschlossen in der heiligen Stephanskrone. Übrigens führte Orbán am 20. August, dem Tag des heiligen Stephan, der als Nationalfeiertag gefeiert wird, eine Prozession in der Burg an – aber bei der alle zehn Jahre stattfindenden Volkszählung gaben 2011 mit 26 Prozent deutlich mehr Menschen als 2001 an, sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig zu fühlen. Das ganze Christianisierungs-Blabla der Regierung hat wenig mit der Realität zu tun.

Es gibt also einerseits viel, was den Satirikern Material gibt, und andererseits gibt es auch – noch immer – sehr gute Sendungen. Ich höre unter den ungarischen Sendern ATV, eine Fernsehanstalt, deren Besitzer Hit Gyülekezete, evangelikale Christen, sind. Sie lassen alle zu Wort kommen mit Ausnahme von Jobbik. Jobbik hat alles getan, um dort hineinzukommen, und sie lassen aus moralischen Gründen Jobbik nicht zu. Allabendlich gibt es da eine Journalistin, Olga Kálmán, die sehr gut vorbereitet ist und nicht los lässt, wenn sie dort jemanden hat.

Vom alten zum neuen Ungarn oder: Georg Lukács und die Frage der Vermittlung

EIn Interview mit Ágnes Heller

Sie schreiben in Ihrer Autobiographie, dass Sie nach dem Krieg zwei Jahre Zionistin waren und damals brüllend durch die Straßen von Budapest gelaufen sind, weil Auschwitz und die Shoah noch so nahe waren und Sie sich ausgelebt haben. Danach sind Sie im Jahr 1947 in die kommunistische Partei eingetreten.

Ja, das kann ich heute besser verstehen als damals, denn heute weiß ich etwas über Traumata, dass man sich nur dann befreien kann, wenn man etwas objektiviert, wenn man darüber spricht, wenn man sich bestätigt. Das haben wir getan in der zionistischen Bewegung, aber ich wusste nichts von den psychologischen Aspekten unseres Benehmens, dass wir dort stolz durch die Straßen marschierten und israelitische Lieder sangen. Ich wusste nicht, dass das eine Trauma-Bewältigung war.

Zwei Jahre gehörten Sie der zionistischen Bewegung an. Haben Sie damals gedacht, Sie könnten den Zionismus mit dem Kommunismus vereinen?

Nein, vereinen nicht ganz, aber sicher wollte ich in einer Gemeinschaft leben. Und ich glaubte, dass die KP so eine Gemeinschaft war wie der Zionismus und ich glaubte auch, dass wir für die Armen eintreten würden. Wir hatten sehr viele Illusionen damals und ich hatte mich sehr schnell von diesen Illusionen befreit. Ich habe sie durch andere Illusionen ersetzt. Ich habe auch realisiert, dass die KP nicht für die Armen eintritt und auch keine Gemeinschaft ist, aber doch glaubte ich mit Georg Lukács, dass die KP theoretisch und philosophisch uns mehr Möglichkeiten eröffnet

als alle andere Weltanschauungen. Das war auch falsch, aber eine andere Täuschung als die vorherige.

Während des Sechstagekriegs ist dann das Verhältnis zu Israel und zum Judentum wieder virulent geworden und Sie haben die Beziehungen zum Judentum wieder entdeckt.
Ich habe mich gefreut, dass Israel als Staat von den Vereinten Nationen anerkannt worden ist, ich habe mich gefreut, aber ich habe mich um andere Sachen gekümmert. Zum ersten Mal fingen ich und auch andere Juden in Ungarn 1967 wieder an, als Juden zu denken, uns auch als Juden zu identifizieren. Sie müssen doch wissen, was wir damals für Identifikationsprobleme hatten, wir wollten weder Juden noch Ungarn sein, wir wollten zum Weltproletariat, zur ganzen Welt gehören, was noch eine neue Ausgabe der Aufklärung gewesen ist, ich will Mensch sein, nichts anderes und da kann ich nicht anderes sein als universeller Proletarier, und kein Jude und kein Ungar. Das war unsere Situation, nicht nur meine, sondern auch die anderer Ungarn. Und 1967 habe ich entdeckt, dass ich Jüdin bin und davor, 1956, dass ich Ungarin bin. Das heißt, man brauchte eine Erschütterung, um eine andere Identität als eine abstrakte Identität zu entdecken.

Lukács soll damals auch stolz gewesen sein, als er erfahren hatte, dass die ägyptischen Soldaten beim Sechstagekrieg ihre Stiefel im Sand stehen ließen und davonrannten.
Er war sehr stolz! Das ist interessant, weil Lukács auch stolz war, dass er nie die Juden erwähnte, wenn er über Auschwitz sprach. Und mein Mann, Ferenc Fehér, fragte ihn, warum sind Sie darauf stolz, Genosse Lukács, und er wusste keine Antwort darauf. Aber er war sehr stolz, dass die Ägypter weggelaufen sind. Wie wunderbar sind doch diese Juden! Er hatte diese dekadente jüdische Konzeption, dass nur Stärke, Männlichkeit, Krieg und Sieg die wirklich wichtigen Sachen im Leben sind. Dass wir, die dekadenten Juden in Europa, unsere Stärke verloren haben, und jetzt wieder Krieg führen, das war wichtig für ihn gewesen. Es war natürlich eine Selbsttäuschung. Er war ein kleiner dünner Mann, unfähig, überhaupt eine Waffe zu tragen. Was war er stolz auf diese Juden, die nicht mehr im Ghetto lebten, nicht mehr in der Synagoge beteten, aber doch kämpften und gut kämpften!

Aber das heißt doch auch, dass er einen Begriff von der Bedeutung des israelischen Staates hatte?
Nicht wirklich, das soll man nicht übertreiben. Er hat sich gefreut, dass Juden wieder Soldaten sind, das war eine große Sache, wieder einmal Soldat zu sein, ein Mensch, der mit der Waffe in der Hand fürs Vaterland kämpft, kein Décadent, kein Mensch, der sich nur mit Büchern beschäftigt.

Und andererseits gab es eine große Übereinstimmung zwischen der Budapester Schule, also seinen Schülern und ihm in dieser Frage. Das heißt, es hat sich in Ungarn nach dem Sechstagekrieg ein privater Kreis gebildet, mit einer anderen Haltung zu Israel, als sie sonst in linken Kreisen üblich war.
Das passierte nicht wegen des Sechstagekriegs, sondern schon ein wenig früher. Und es wurde ganz stark realisiert nach 1968, nach der Invasion der Russen in die Tschechoslowakei. Da waren wir wirklich eine isolierte Gruppe in Ungarn, eine Gruppe der Résistance, eine Gruppe, die nicht mehr schmeicheln wollte, die die Regierung nicht mehr als legitime Regierung anerkannte. Das passierte langsam zwischen 1956 und 1968. Und 68 wurde es realisiert und das geschah wegen zwei Ereignissen: Der neuen Linken auf der einen Seite und des Einmarsches der russischen und alliierten Armee in der Tschechoslowakei auf der anderen.

Und weil wir gerade bei Lukács und bei den Lukács-Rätseln sind: Sie haben ein sehr schönes Bild vom alten Lukács, kurz vor seinem Tod, in ihrer Autobiographie. Er sitzt vor seinem fast leergeräumten Schreibtisch; nur noch die Werke von Freud stehen darauf ...
... dem er nie glaubte. Ich glaube auch, dass er Freud nie gelesen hat. Freud war für ihn auch eine Art Dekadenz, ein Ausdruck bürgerlicher Kultur, die durch Freud geprägt war. Ich möchte sagen, dass er diese Kultur hasste, das war die Mutter, die er hasste. Die Mutter kam aus Wien aus einer bürgerlichen Kultur. Er hat das zurückgewiesen und eine Theorie entwickelt, dass die Psyche nach Freud der Kausalbestimmung unterliegt. Also wenn man in der frühen Kindheit etwas erlebt, dann bestimmt dies alles, was mit uns später passiert. Das hat Freud so sicher nicht gesagt, aber so hat er Freud interpretiert. Das war nicht nur sein Kommunismus, das war auch sein Verhältnis zu Husserl. Bevor er nämlich Kommunist wurde, hat er Husserl gelesen. Und Husserl war auch gegen alle Kausalbestimmungen. So gab es etwas aus seiner Jugend, das weitergelebt hat, und mit einer neuen Ideologie sich verkuppelte.

Aber offenbar hatte er doch ein Gefühl dafür, dass es da aus seiner Jugend etwas Unabgegoltenes gab, wenn er Freud wieder hervorgeholt hat.

Was er über seine Jugenderlebnisse erzählte, das war reiner Freudianismus, er wusste es nur nicht. Er sagte immer über sich selbst, er hat noch nie einen einzigen Komplex gehabt, und er war voller Komplexe. Wenn man so etwas sagt, ist es doch ein Zeichen, das man sie hat.

Was uns auch noch sehr überrascht hat, war, dass Sie in Ihrer Autobiographie berichten, dass Sie 1956 eine Lehrveranstaltung über Existenzialismus gehalten haben, in der auch Sartre eine Rolle gespielt hat.
Das war eine Ausnahmeerscheinung an unserer Universität, Sie müssen wissen, dass an unserer Universität alle philosophischen Werke nach 1848 verboten waren, als dekadent galten. Darüber konnten wir nicht sprechen, nicht schreiben, sicher nicht an der Universität vorlesen. Nur in negativer Weise, als Kritik an der bourgeoisen Ideologie, das konnte man tun. Damals habe ich einen positiven Vortrag über Existenzialismus gehalten, ich glaube, dass dieser Vortrag schlecht gewesen ist. Ich habe auch Heidegger als Existenzialist erwähnt, der doch keiner war, und im Zentrum stand Kierkegaard, den ich damals schon besser kannte als die anderen, und auch Sartre. Das heißt, ich glaube nicht, dass ich wirklich gut informiert war über die verschiedenen Philosophen. Aber meine damaligen Studenten, die sind heute zwischen 77 und 80 Jahre alt, sagen, dass es für sie eine neue Entdeckung war, an der Universität so etwas zu hören, zum ersten Mal haben sie Namen wie Heidegger oder Husserl gehört.

Haben Sie nicht mit Lukács über Sartre gestritten?
Das war kein Streit. Es war sehr schwer mit Lukács zu streiten. Er hat in seinem Vortrag gesagt, dass, was Sartre in der kleinen Broschüre *Der Existentialismus ist ein Humanismus* schrieb, nicht dasselbe sei wie das, was er in *Das Sein und das Nichts* geschrieben hat. Ich sagte, Genosse Lukács, das ist im Wesentlichen dasselbe, nur in einer anderen Sprache ausgedrückt. Er sagte immer dasselbe: vielleicht haben Sie recht. Aber das ist kein Streit. Ich weiß, dass er das gerne hatte, er liebte die Konfrontation. Leute, die immer einverstanden waren, langweilten ihn. Man muss provozieren. Ich bin eine Provokateurin, und das hat er geliebt, das hat ihn entzückt. Aber das ist kein Streit.

Die *Ontologie* war ein schlechtes Buch, nicht nur für mich, für die ganze Budapester Schule. Wir haben ihn eingeladen in unser Haus und haben ihm höflich gesagt, dass wir das Buch aus verschiedenen Gründen nicht für gut halten. Im ersten Moment schien er böse. Aber er wurde überhaupt nicht böse. Am Ende sagte er, er wird das nachsehen und das Buch vielleicht noch einmal schreiben. Aber auch da kam es nicht zu einer wirklichen Konfrontation. Obwohl wir das erwarteten, denn er hat so lange daran gearbeitet, er glaubte, dass es wichtig gewesen sei. Und wenn die besten Schüler sagen, dass Wesentliches in diesem Buch nicht stimmt, das hat ihn nicht entzückt, es würde mich auch nicht entzücken, wenn meine Schüler das sagen. Er war nicht böse, aber erschüttert, am Ende hat er dann eine zweite Fassung geschrieben. Unglücklicherweise ist diese zweite Fassung noch schlechter als die erste Fassung. Das ist sehr schwer, wenn man über 80 Jahre alt ist, eine ganz neue Philosophie zu entwickeln. Du hast die ganze Vergangenheit, man kann neue Gesichtspunkte entwickeln, aber eine ganz neue Philosophie entwickeln ... Und außerdem hatte er schon eine marxistische Philosophie geschrieben, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, besser konnte man das überhaupt nicht schreiben.

Was waren die wesentlichen Kritikpunkte der Budapester Schule?
Ich kann mich nicht an alles erinnern, aber an einige Kritikpunkte. Für ihn war die Arbeit das Modell alles gesellschaftlichen Handelns. Lukács wollte eine orthodoxe Philosophie ausarbeiten. Das war bei Marx nicht einmal der Fall. Marx hatte zwei Paradigma, ein Paradigma der Produktion und ein Paradigma der Arbeit, ganz verschiedene Paradigma und er konnte dazwischen überhaupt nicht wählen. Ich schuf einen anderen Marx, den der Paradigma der Bedürfnisse, eine mögliche Interpretation. Aber sicher war Marx nicht ein Mann, der sich zu 100 Prozent für das Paradigma der Arbeit einsetzte. Lukács glaubte, dass er ein orthodoxer Marxist sei, wenn seine Philosophie auf dem Paradigma der Arbeit gründet und er alles andere, die gesellschaftlichen Verhältnisse davon ableitet. Lukács glaubte, dass er eine orthodoxe marxistische Philosophie schreibt, wenn er alle gesellschaftlichen Verhältnisse auf Arbeit zurückführt. Das ist eine Vereinfachung, daraus entsteht keine gegenwärtige Philosophie.

Und die Freiheit geht dadurch verloren. Weil er versucht, die Freiheit von der Arbeit abzuleiten. Er hat damit den Marxismus in gewisser Weise zu Ende geführt, so zugespitzt, dass das Falsche am Marxismus am Deutlichsten hervorgetreten ist.
Sie haben ganz recht. Und obwohl er bei Freud das Kausalverhältnis kritisierte, das für Freud nicht stimmte, in einem Punkt hat er das Kausalverhältnis in die-

sem Buch wieder eingeführt. Als Interparadigma der Arbeit. Er sagte, Teleologie und Kausalität muss man zusammendenken. Das ist eine sehr problematische Konzeption. Ich kann mich nicht an alles erinnern, das passierte vor mehr als 50 Jahren.

Es fällt auf, dass Lukács ja unter anderem deshalb Anfang der 1920er Jahre so berühmt geworden ist, weil er diesen Arbeitsbegriff mit der Wertform, mit der Warenform konfrontiert hat und ich sehe das jetzt als so eine Art Komplex, dass er deshalb unbedingt bei der Arbeit bleiben musste, obwohl er eigentlich den Ausweg vorgezeichnet hatte …
Und das Bewusstsein des Proletariats als zugerechnetes Bewusstsein. Was man auch immer über diese Konzeption denkt, Lukács hat aber doch in *Geschichte und Klassenbewusstsein* einen Schritt in der Philosophie gemacht, das heißt, die empirische und die transzendentale Ebene als verschiedene Ebenen dargestellt. Das ist ein wirklich philosophischer Punkt. Ich würde im Ganzen nicht einverstanden sein mit diesem Buch, aber es ist eine Philosophie und wenn man über Marxsche Kritik nachdenkt, dann sollte man doch zu *Geschichte und Klassenbewusstsein* greifen. Aber Lukács hat Selbstkritik geübt. Jemand sagte ihm, dass Lenin dieses Buch nicht gefallen hat – und was Lenin nicht gefalle, das könne nicht gut sein. Einmal sagt doch Heidegger in *Sein und Zeit*, dass so ein „authentischer Mensch" seinen Helden wählt. Na, Lukács hat seinen Helden gewählt. Das hatte überhaupt nichts zu tun mit Lenin, wie er empirisch existiert hat, das ist ein transzendentaler Lenin gewesen, den er gewählt hat. Er hat überhaupt nicht hingehört, wenn man darüber sprach, was der empirisch existierende Lenin doch eben machte und was für Ideen er hatte. Lukács war viel zu klug, um sich mit Lenins *Materialismus und Empiriokritizismus* zu identifizieren. Die Welt existiert außerhalb unseres Bewusstseins, was ist das im 20. Jahrhundert? Auf einer solchen metaphysischen Ebene kann man die Metaphysik doch nicht bewältigen. Wir können uns doch nicht ohne Welt vorstellen, wir sind nicht ohne Welt, diese Fragstellung ergibt keinen Sinn. Aber Lukács war klüger, in *Geschichte und Klassenbewusstsein* wusste er darüber Bescheid. Deswegen sagte auch Lenin darüber, dass es ein idealistisches Buch sei, wie Sie wohl wissen.

Heidegger ist dennoch der Klassiker der postmetaphysischen Literatur, ob man ihn nun mag oder nicht. Er hat etwas gefunden, das alles charakterisierte, was die anderen machten. Und obwohl ich nicht von Heidegger beeinflusst war, musste ich denen zustimmen, die sagten, dass er etwas gefunden hat, was wesentlich ist für alle postmetaphysische Philosophie.

Zum Verhältnis von Heidegger und Lukács wäre aber doch zu sagen, dass es etwas gibt, was bei Heidegger vollkommen fehlt und bei Lukács betont wird, das ist der Begriff der Vermittlung …
Das stimmt, das stimmt absolut. Das Verhältnis zur Unmittelbarkeit und die Vermittlung. Sie haben ganz recht.

Das erscheint uns als das zutiefst Fragwürdige an Heidegger, dass die Vermittlung fehlt. Da kann man auch den Zusammenhang seiner Philosophie mit seiner politischen Karriere im Dritten Reich herstellen.
Ja, schauen Sie, was die politische Karriere betrifft – was soll ich darüber sagen? Diese Intellektuellen des Anfangs des 20. Jahrhunderts waren über die bourgeoise Welt so enttäuscht. Und natürlich: der Erste Weltkrieg hat etwas Wesentliches zu dieser Enttäuschung beigetragen. Sie wollten eine andere Welt, die nicht bourgeois ist, die nicht durch Handel bestimmt wird, nicht durch die Ware, den Wettbewerb, aber durch Heldentum, den großen Menschen, über etwas Großes usw. Das war in ihrer Phantasie und Heidegger hat den Hitler gefunden und Lukács den Lenin. Die Ideologie war verschieden, denn die kommunistische Ideologie hatte am Anfang etwas Humanistisches, in der kommunistischen Tradition. Natürlich war alles Betrug und alle sollten enttäuscht sein, nicht alle waren es. D ie Hitler-Ideologie war von Anfang an barbarisch gewesen. Aber am Ende kommt heraus: diese Intellektuellen haben große Diktatoren unterstützt. Was können wir sagen? Das war eine Generation, die politisch alles schlecht machte, bei der politisch alles verfehlt war. Sie wollten das Absolute, sie haben das Mögliche nicht gewollt. Und das absolut Gute wird das absolut Böse. So liegt hier der Fall. Das möchte ich über Heidegger sagen. Aber beim späten Heidegger sehe ich überhaupt keinen Nazismus.

Aber das Problem liegt auch beim späten Heidegger darin, dass die Vermittlung eliminiert werden soll. Und ganz unabhängig davon, wie sich nun Heidegger tatsächlich politisch verhalten hat, in dieser Frage der Vermittlung ist er einfach Nationalsozialist …
Ich glaube, es gibt keinen solchen direkten Zusammenhang zwischen Philosophie und dem Politischen, so etwas ist nicht direkt herzustellen.

Das Seiende ist bei Heidegger unmittelbar ins Sein gestellt, es gibt nur diese ontologische Differenz, die ziemlich bedeutungslos bleibt, während Lukács doch gerade betont hat, dass eben immer diese Kategorie des Werts, die Warenform, dazwischentritt als sich verselbständigende Vermittlung.
Aber wenn Lukács von zugerechnetem Bewusstsein spricht, das ist doch Unmittelbarkeit?

Ja, das stimmt. Da gibt er selber die Vermittlung preis, wird zum Heidegger des Parteikommunismus. Sie wird durch die Arbeit ersetzt und darin eigentlich gestrichen.

Nach den Fragen über Zionismus in Ungarn nach 1945 und Georg Lukács nun noch die Frage, wie Sie die augenblickliche Situation Ungarns einschätzen. Vielleicht könnte man diese Frage der letzten Entwicklung in Ungarn im Zusammenhang mit Hannah Arendt formulieren. In den Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft *gibt es diese Vorstellung, oder den Begriff der totalen Bewegung, die totale Strukturlosigkeit herstellt, sie nennt das sogar antistaatlich, eine politische Bewegung, die nicht beim Staat haltmacht, sondern Strukturlosigkeit produziert, indem sie die Gewaltenteilung aufhebt, die Vermittlungen beseitigt. Das Beispiel ist der Nationalsozialismus, da gab es immer die Doppelstruktur, den Doppelstaat, Partei auf der einen, Staat auf der anderen Seite, Hannah Arendt bezieht das auch auf den sowjetischen Kommunismus, in dem es kein einheitliches Gewaltmonopol mehr gab, ebenso wie keine Gewaltenteilung, weil die Vermittlungen beseitigt wurden zugunsten unmittelbarer Herrschaftsform.*
Das stimmt. Ich glaube, dass Hannah Arendts Analyse über Totalitarismus und die verschiedenen Erscheinungen der totalitären Bewegung, Partei, Staat und Gesellschaft bis heute zutrifft und auch modern ist. Da hatte sie recht gehabt. Das ist ein Begriff wie Sexualität. Wenn man Sexualität bestimmt, so gibt es auch verschiedene Erscheinungen. Es gibt viele verschiedene moderne Staaten, Parteien und Herrschaftstypen, die an sich einzigartig sind und die man nicht so leicht mit anderen vergleichen kann. Sehr oft wird das heutige Ungarn mit der Horthy-Periode verglichen. Das ist falsch. Die Horthy-Periode war eine Klassengesellschaft, mit bestimmten Klasseninteressen, und heute handelt es sich um eine Massengesellschaft, hier gibt es keine speziellen Klasseninteressen. Und die Politik unterscheidet sich von der einer Klassengesellschaft. Es ist eine andere Politik.

Es ist eine interessante, eigenartige Struktur, ich bezeichne das als eine Art von Bonapartismus. Es ist eine europäische Tradition, dass ein Mann durch populäre Stimmen Macht bekommt, wie Napoleon der Dritte, der zwei Drittel der Stimmen als Präsident bekommen hat, und aufgrund dieses Erfolges alle Macht an sich reißt und alle anderen Mächte eliminiert. Nun ist Orbán kein Kaiser geworden, aber etwas Ähnliches ist passiert, er hat legal die Macht erhalten, und nicht legal innerhalb Ungarns agiert, das heißt, die verschiedenen demokratischen Institutionen ausgeschaltet. Und in den noch bestehenden Institutionen sind deren Führer seine nächsten Freunde. Es gibt vier wichtige hohe Positionen in der ungarischen Politik: Ministerpräsident, also Orbán selbst, Staatspräsident, das ist sein nächster Freund, er hat ihn bestimmt, Parlamentspräsident, ein anderer Freund, den er auch ausgewählt hat, der Kopf des höchsten Gerichtes, das ist auch sein Freund. Das ist eine Mafia. Alle sogenannten Gegeninstitutionen können nicht als Gegeninstitutionen wirken, weil alle untereinander befreundet sind. Liberalismus ist ein Schimpfwort geworden. Liberal ist schlimmer als Nazi, schlechter als Stalinist, Liberalismus ist das Schlimmste. Wo der Liberalismus zum Schimpfwort wird, dort bekommt der Rassismus grünes Licht. Ich weiß nicht, ob Orbán Rassist ist oder nicht, ich glaube nicht, aber das ist nicht die Frage. Die Frage ist, wie er handelt. Ich sage immer, seine Partei ist eine leninistische Partei auf demokratischen Zentralismus gegründet, dann gibt es eine militärische Regierung, das heißt, es gibt Befehle und alle gehorchen diesen Befehlen. So ist es jetzt. Alle Institutionen sind verändert, eine neue Verfassung, ein neues Wahlrecht, alles im Interesse der herrschenden Gruppe. Populistische Losungen, aber oligarchische Macht. Das ist das Einzigartige, das kann man nicht mit anderen vergleichen. Orbán sagt – und das ist natürlich ein nationalistischer Slogan –, dass wir die beste Nation der Welt sind, wir haben immer recht, wir sind klüger als die anderen, sie missverstehen uns, aber sie werden noch sehen, dass wir die Besten sind, andere werden es nachahmen. Aber faktisch ist das doch eine Gefahr, dass die anderen uns nachahmen. Wie würde Europa aussehen? Hoffentlich wird es nicht dazu kommen!

Wieso ist die Opposition so klein oder kaum vorhanden?
Sie ist nicht so klein wie es aussieht. In Ungarn fürchtet man sich sehr. Die Telefone werden abgehört, morgen wird man sie von ihren Stellungen ausschließen, morgen wird man ihr Kind in die Diktat-Universität aufnehmen, alle Menschen fürchten sich in Ungarn. Die große Unterstützung von Fidesz braucht man nicht so ernst nehmen. Außerdem sagen 70 Prozent der Bevölkerung, dass sich die Verhältnisse in eine schlimme Richtung entwickeln. Wie kann man das zusammendenken mit der Schwäche der Opposition?

Die oppositionellen Parteien außer der sozialistischen Partei sind ganz jung, ein oder zwei Monate alt und in so kurzer Zeit kann man keine Unterstützung gewinnen. Außerdem haben sie kein Geld. Und für die Wahl braucht man doch Geld. Ohne Geld kommt man nicht weiter.

Sie haben die ungarische Regierung als einzigartig beschrieben. Gibt es nicht doch eine Vergleichsmöglichkeit mit Russland, mit Putin und der russischen Situation?
Man kann Ähnlichkeiten entdecken, aber ich glaube, dass die Tradition immer eine große Rolle in der Politik spielt und ich glaube, dass die ungarische Tradition verschieden ist von der russischen. Russland ist ein großes Land und Ungarn ein kleines, das ist sehr wichtig in diesem Zusammenhang! Russland ist ein Land, das Mineralien, Öl und Gas hat und Ungarn hat nichts!

Und dafür gibt es die große Minderheit der Roma, und die geraten in eine ganz besondere Bedrohungssituation.
Ja, Jobbik ist eine extrem rassistische Partei, sie machen kein Geheimnis daraus, sie hassen die Roma, sie hassen die Juden, sie hassen alle Minderheiten, sie hassen alle, auch die Deutschen, wenn sie in Ungarn sind. Sie glauben an eine ungarische Substanz, die allen anderen Substanzen überlegen ist, und sie sind aggressiv. Fidesz, die regierende Partei, muss, obwohl sie nicht rassistisch ist, um sie zu beruhigen eine Straße nach Horthy, eine nach einem faschistischen Schriftsteller umbenennen, ich glaube aber nicht, dass es ihnen hilft. Die extreme Rechte hasst die Rechte. Warum? Jobbik will raus aus der Europäischen Union, will überhaupt nichts mit Europa zu tun haben.

Auf der einen Seite der Bonapartismus, beheimatet bei Fidesz, auf der anderen Seite diese Tendenzen bei Jobbik und bei der ungarischen Garde, die gegen das Gewaltmonopol auftritt …
Das ist eine ungarische Tradition aus der Zeit von Horthy. Aber die extreme Rechte hassten sie auch damals. Das ist der Pöbel, denn sie sind die Herren. Sie haben sie ins Gefängnis gesteckt. Manchmal haben sie diese Partei verboten, wie die Pfeilkreuzler. In Ungarn gab es eine Rechte, damals war sie auch rassistisch, es gab antijüdische Gesetze, aber das war immer die Regierungspartei. Und dann gibt es eine extreme Rechte. In Russland gibt es eine kommunistische Opposition, die es in Ungarn überhaupt nicht gibt. Das ist der Unterschied.

Glauben Sie, dass sich dieses Verhältnis zwischen den beiden rechten Kräften verändern wird? Bleibt das so stabil oder werden die extremen Rechten, die Jobbik stärker werden?
Nein, das ist eine ungarische Tradition. Sie werden nicht mehr gewinnen. Die extreme Rechte kann zwar noch Stimmen dazu gewinnen, aber sie werden nicht die Macht übernehmen. Diese mittelbonapartistische populistische Rechte, ja, das schmeckt den ungarischen Rechten. Ungarn liebt diese Extreme nicht. Ungarn war das Land, in dem man in drei Monaten eine halbe Millionen Juden nach Auschwitz deportierte, in Ungarn hat keine einzige Synagoge gebrannt, und auch kein Buch. Es gab keine Attentate, kein Pogrom [erst 1946, Anm. der Redaktion]. Die Ungarn lieben es nicht, auf eigene Faust Gewalt auszuüben. Sie haben immer nur alle Anordnungen, die von oben kamen, präzise durchgeführt. Das ist die nationale Tradition und es dauert eine Zeit, bis sie überwunden ist.

Es ist also schwierig zu sagen, wie es weitergeht?
Meine Hoffnung liegt in der Vereinbarung und Zusammenarbeit aller Parteien der demokratischen Opposition.

Noch ein Wort über Hannah Arendts Buch Eichmann in Jerusalem*?*
Das Buch habe ich gar nicht gern. Das ist ein Problem mit den Philosophen, sobald sie ihre politische Überzeugung mit Philosophie verschmelzen. Arendt hat eine These über die Banalität des Bösen und eine noch wichtigere, dass man das Böse tut, wenn man nicht denkt. Das ist eine ganz schlechte philosophische These, aber sie wollte an diesem konkreten Fall zeigen, dass sie recht hat. Das ist etwas ganz anderes, hier hat ein Mensch etwas getan. Da kann man nicht philosophisch antworten: Er hat es getan, weil er nicht nachgedacht hat. Ich habe gleich gefragt: Worüber hat er nicht nachgedacht? Gott im Himmel! Menschen tun gute Sachen, ohne zu denken. Wenn über eine Sache nicht reflektiert wird, kann man trotzdem das Gute tun.
Ich habe eine persönliche Erfahrung. Mein Vater wurde deportiert. Und er hat aus dem Zug einen kleinen Zettel geworfen, auf den er mit Bleistift an uns geschrieben hat. Jemand hat es gefunden, eine Briefmarke gekauft und uns geschickt. Er war ein guter Mensch. Solche Menschen gibt es immer. Man kann das Gute tun, wenn man nicht nachdenkt, aber auch das Böse.

Wieso glauben Sie, dass dieser Mann nicht nachgedacht hat? Über so etwas denkt man nicht nach, man handelt gleich. Wenn ein Kind ins Wasser fällt und nicht schwimmen kann, dann springen Sie. Sie denken nicht: Ist das Wasser kalt? Werde ich mich verkühlen? Das macht man sofort. Man kann das Gute tun, wenn man nicht nachdenkt, aber auch das Böse. Natürlich kannte sie nicht Eichmanns Interview, das er in Argentinien gegeben hat. Das war damals nicht veröffentlich. Aber sie hat den Menschen gesehen, der sagt, dass er unschuldig ist. Ich möchte einen Mörder sehen, der sagt, dass er schuldig ist, alle sagen, dass sie unschuldig sind. Er sagte in dem Interview, dass es schade sei, dass er seine Arbeit nicht vollenden konnte.

Das Gespräch, an dem Manfred Dahlmann, Renate Göllner und Gerhard Scheit teilnahmen, fand am 14. Mai 2013 statt.

Ágnes Heller

Die Unlösbarkeit der ‚Judenfrage'[1]

Es gibt Bücher, die nicht veralten können. Mein Buch *Die Unlösbarkeit der Judenfrage*', das nun zehn Jahre alt wird, gehört dazu. Ich befürchte, es wird nie veralten.

In meinem kleinen Buch wollte ich nahelegen, dass die ‚Judenfrage' bereits so lange besteht wie das Judentum selbst. Allerdings unterliegen die judenfeindlichen Gefühle und ihre Ausdrucksweisen gewissen Veränderungen: Sie mutieren zwar, aber hören nicht auf zu existieren. Ich habe der Reihe nach die griechisch-römische Judeophobie und den christlichen Antijudaismus behandelt, um schließlich zum modernen Antisemitismus zu gelangen. Im Zusammenhang mit der Geschichte des Antisemitismus verfolgte ich, wie sich judenfeindliche Sentiments und Vorurteile entwickelten.

In der ersten Phase des Antisemitismus wurde den Juden vorgeworfen, sie würden sich anders kleiden und würden anders sprechen als das einheimische Volk, und würden von dessen Speisen nicht nehmen, sich nicht an den gleichen Tisch setzen, sie wären schmutzig und würden den einheimischen Töchtern nicht den Hof machen. Erst wenn die Juden ihre Abschottung aufgäben, würden sie nicht zurückgewiesen werden. In der zweiten Phase des Antisemitismus, nach der Haskala, kam der Vorwurf, dass die Juden den Einheimischen die Arbeitsstellen wegschnappen, dass sie in den Leitungsgremien der Banken sitzen und dass sie vermöge ihres enormen Einflusses die Weltherrschaft anstreben würden. Erst wenn sie wie andere „normale" Völker ordentlich arbeiten und wenn sie zu einem Volk werden wie alle anderen, werden wir sie nicht mehr hassen. Auch die Aktivisten der frühen zionistischen Bewegung waren davon überzeugt, dass erst die Gründung des jüdischen Staats dem Antisemitismus ein Ende bereiten kann. Nochmals Täuschung und Selbsttäuschung. Seit der Staatsgründung Israels erleben wir nicht das Ende des Antisemitismus, sondern bloß eine neuere Umwandlung, eine seiner Mutationen.

Wahr ist indessen, dass es Länder gibt, in denen die ältere Variante des Antisemitismus hoch im Kurs steht: zum Beispiel Ungarn. Hier ist es noch erlaubt, sich im Parlament auf den Ritualmord zu berufen, sie zu beschuldigen, sie seien unpatriotisch, oder die Vermutung nahezulegen, dass sie auch heute noch, nach dem Holocaust, im intellektuellen und geschäftlichen Leben „überrepräsentiert" seien. Im entwickelten Westen jedoch spielt diese Art des Antisemitismus nur noch die dritte Geige, sie neigt zum Aussterben. Ein „neuer Antisemitismus", wie vor kurzem Natan Scharanski die zurzeit herrschende antisemitische Welle genannt hat, kommt auf.

In meinem Buch gehe ich auch auf den neuen Antisemitismus ein, der sich als Kritik an Israel maskiert. Jetzt müssen jedoch diese Erwägungen ergänzt werden. In den zehn Jahren nach der ersten Auflage des Buches verbreitete sich der neue Antisemitismus in Europa äußerst rasch, besonders in intellektuellen Kreisen, auch wenn in Ländern, die vom muslimischen Fundamentalismus geprägt sind, diese Art des Antisemitismus auch schon früher als vorherrschend galt. Aber selbst hier ist eine Eskalation zu verzeichnen. Vor zehn Jahren war es noch unvorstellbar, dass ein türkischer Staatspräsident den Zionismus als Verbrechen gegen die Menschlichkeit abstempeln würde.

1 Deutschsprachige Erstveröffentlichung des Vorworts zur zweiten Auflage von *A „zsidókérdés" megoldhatatlansága* (*Die Unlösbarkeit der Judenfrage*'). Budapest: Múlt és Jövö 2013. Die Redaktion dankt Ágnes Heller und dem Verlag *Múlt és Jövö*, auf dessen interessantes Verlagsprogramm wir außerdem gerne hinweisen: http://www.multesjovo.hu/.

Ich möchte daher kurz, doch im Vergleich zu früher etwas ausführlicher auf die Darstellung der europäischen Ideologie des ‚neuen Antisemitismus' eingehen und ferner die Frage stellen, warum der Antisemitismus gerade am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts derartig mutieren konnte.

Vorausgeschickt werden soll nur so viel, dass sich die Struktur des neuen Antisemitismus überhaupt nicht von jener des alten unterscheidet. Früher wurden die Juden beschuldigt, griechische Männer zu verspeisen, später dessen bezichtigt, dass sie das Matzesbrot mit dem Blut von christlichen Kindern oder Jungfrauen zubereiten. Jetzt heißt es, sie würden sich mit der Ermordung von Palästinenserkindern beschäftigen. Der ‚klassische' Antisemitismus wirft den Juden vor, sie würden dem einheimischen Volk die guten Positionen wegschnappen, der jetzige meint, sie würden die Heimat und den Boden anderer hinterlistig usurpieren. Wie bei jeglichen Vorurteilen berufen sich die Judenhasser auf empirische Tatsachen: Es gab viele jüdische Anwälte und Ärzte; die Frage des palästinensischen Staats blieb ungelöst ... In all diesen Fällen handelt es sich jedoch um Projektionen. In all diesen Fällen steht die Forderung nach der Vernichtung des Judentums im Hintergrund der als rational verschleierten Motive. Die Furcht vor Modernisierung motivierte nicht nur den alten Antisemitismus, sondern sie motiviert auch den arabischen Antisemitismus von heute. Doch was haben die Vertreter der europäischen Intellektuellen damit zu tun? Sie haben damit zu tun, indem sie sich mit der Geste des ‚Raus mit denen!' der Moderne widersetzen. Wer sind denn diese Vertreter? Meistens sind es die Anhänger von linksextremen oder rechtsextremen Ideologien.

Unter den Vertretern der beiden Extrempole waren auch bis jetzt entweder begeisterte oder hasserfüllte Modernisierungsgegner anzutreffen, doch schien ihr Antimodernismus nicht mit Antisemitismus, nicht einmal in Form von antiisraelischer Gesinnung, verflochten zu sein. Dies aber traf ein, weil die Quellen des traditionellen Antijudaismus und Antisemitismus zumindest in Europa versiegten. Die Judenfeindlichkeit suchte also nach neuen Kanälen. Und wenn nach etwas gesucht wird, dann wird es auch gefunden. Der Hass ist nämlich einfallsreicher als die Liebe.

Der französische Philosoph und repräsentative Vertreter der extremen Linken Alain Badiou ist ein typisches Beispiel für diesen neuen Antisemitismus. In seiner aus Maoismus, Platonismus und Politikfeindlichkeit zusammengebastelten Philosophie gelten die Hisbollah und die Hamas als Verkörperungen von Zukunftshoffnungen. Bekannt ist auch, dass Günter Grass, der mit dem Nobelpreis ausgezeichnet wurde (auch wenn er seit Jahrzehnten keine nennenswerten Texte produziert), Israel als die wichtigste Quelle der Kriegsgefahr ansieht. Gianni Vattimo, der vor kurzem noch als Abgeordneter im Europaparlament saß, greift in Interviews Israel mit unverschleierten antisemitischen Obertönen an. Es mag aber weniger bekannt sein, dass die Hauptattraktion der Berliner Biennale 2012 ein künstlerisch bedeutungsloses Ausstellungsobjekt war, der sogenannte *Key of Return*, ein uninteressanter, doch politisch umso wirkungsvollerer riesiger Gegenstand, der in einem palästinensischen ‚Flüchtlingslager' namens Aida hergestellt wurde, um mehr als ein Monat lang nach Berlin transportiert zu werden. *Key of Return* symbolisierte die ‚Rückeroberung' des gesamten israelischen Staatsgebietes. Werner Fleischer berichtete in seinem Artikel in der Zeitschrift *sans phrase* (1/2012) von der brieflichen Solidaritätsbekundung der Ausstellungsteilnehmer mit Günter Grass. ‚Kulturkritische' Bewegungen gab es auch schon früher, welche mit Parolen wie „Lasst uns die Museen vernichten!" oder „Weg mit Kunst als Ware!" mobilisierten und manchmal auch gute zeitgemäße Werke förderten, sie verbanden sich jedoch mit keinerlei Antisemitismus, mit keinerlei Rassismus, geschweige denn mit Israelfeindlichkeit. Was ist denn geschehen?

Es geschah, was ich schon kurz angesprochen habe. Die traditionellen judenfeindlichen Stereotype verloren teilweise ihre Legitimität und teilweise erwiesen sie sich nach dem Holocaust als unbrauchbar. Vorübergehend konnte noch die Holocaustleugnung für antisemitische Parolen herhalten. Doch diese Möglichkeit nutzen nur die Rechtsextremen, weil es für die überwiegende Mehrheit der Intellektuellen immerhin unvorstellbar war, sich nachträglich mit dem Nazismus zu identifizieren, insbesondere in Deutschland und Frankreich.

Die Quellen des traditionellen Antisemitismus sind also versiegt. In Europa blieben nur noch sehr wenige Juden. Sie konnten nicht mehr beschuldigt werden, sie würden den Kindern des gegebenen Landes die fetten Posten wegnehmen. Die Figur des jüdischen Wucherers verschwand allmählich angesichts der Riesenbanken, die nicht „in jüdischer Hand" waren. Vor allem in Deutschland wurden Juden aufgenommen, vorwiegend aus Russland, größtenteils stammten sie jedoch nicht aus den vermögenden Klassen. Die Mehrheit des französischen Judentums besteht heute haupt-

sächlich aus sephardischen Juden, die aus Afrika nach Frankreich einwanderten. Somit begann die Unterstellung von „Volksfeindlichkeit" und „Landesverrat" falsch zu klingen, zumal in der Europäischen Union. Auch der traditionelle christliche Antijudaismus, der im modernen Antisemitismus ebenfalls der Judenhetze diente, verlor seine Wurzeln. Seit Papst Johannes XXIII. verurteilt der Vatikan unermüdlich jede Form des Antisemitismus, und sieht im Judentum sogar einen Verbündeten gegen den beide bedrohenden islamistischen Fundamentalismus. Gleichzeitig jedoch greift der politische Extremismus zum islamistischen Fundamentalismus selbst. Dies ist gar nicht verwunderlich, denn auf der einen Seite wird Adolf Hitler, auf der anderen Mao Tse-tung vergöttert, und zuweilen auch Stalin freigesprochen. Die Barbaren also.

Ich behaupte nicht, Europa sei angesichts der Erstarkung des Extremismus unschuldig. Europa bietet keine Ideen, keine Gedanken, nichts, wofür man sich begeistern könnte. Im Gegensatz zu Amerika bedeutet die demokratische Verfassung für Europa keine ausschließliche Tradition. Die Barbaren stehen stets vor unseren Toren. Man braucht mehr demokratisches Engagement, mehr starke Herzen und Köpfe, um sie aufhalten zu können.

Die irrationale Israelhetze ist ein Werk dieser Barbaren, selbst wenn sie über etliche Universitätsdiplome verfügen oder Lehrstühle innehaben. Der Antisemitismus war immer schon mit Barbarei verflochten und heute ist es auch nicht anders. Unabhängig von seinen Mutationen ist der irrationale Judenhass entweder eine Begleiterscheinung oder ein Vorzeichen der Barbarei. Europa täte gut daran, wieder einmal aufzupassen.

Aus dem Ungarischen von Katalin Teller